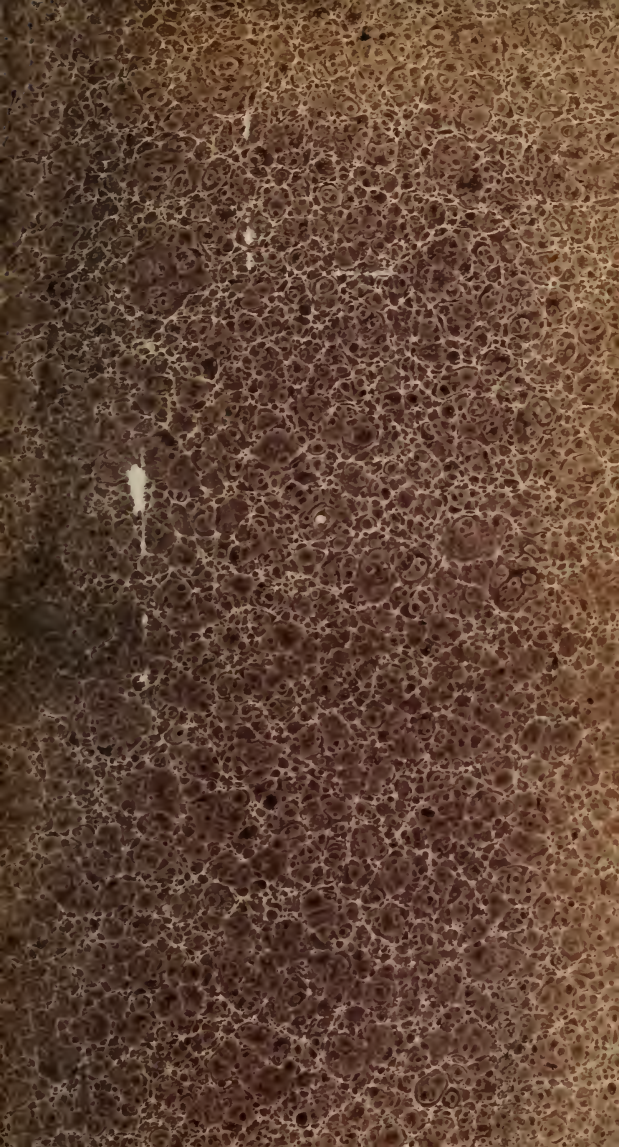




MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR L'ORIGINE DE LA JUSTICE, &c.

PAR

M. LE CHANCELIER

D'AGUESSEAU.

TOME IV.



YVERDON,

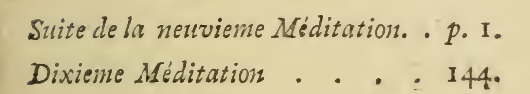
MDCCLXXX.

TABLE

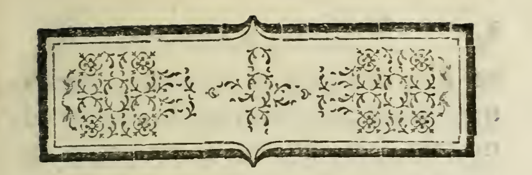
DES

MÉDITATIONS

Contenues dans le quatrieme volume.



FIN de la Table.



MÉDITATIONS *PHILOSOPHIQUES* SUR LES VRAIES OU LES FAUSSES IDÉES DE LA JUSTICE.

SUITE DE LA NEUVIEME MÉDITATION.

MAIS s'il eſt vrai que l'idée même de la Divinité, que l'état où Dieu a créé l'homme, que la maniere dont il agit en ſa faveur, prouvent également qu'il a voulu l'unir avec ſes ſemblables par les liens d'u-

ne bienveillance réciproque, pourquoi donc cette volonté du ſouverain moteur, & de l'eſprit univerſel de la nature, eſt-elle ſi rarement ſuivie de ſon effet, qu'à en juger par la conduite des hommes, on diroit preſque qu'ils ſont nés pour ſe haïr les uns les autres, beaucoup plus que pour s'aimer mutuellement?

Je pourrois bien me diſpenſer de répondre à cette queſtion qui eſt, en quelque maniere, étrangere à mon ſujet. Le ſeul but que je me propoſe ici eſt de découvrir ce qui eſt le plus naturel à l'homme, & non pas d'examiner pourquoi il ne fait pas toujours ce qui lui eſt le plus naturel; je vois en toute ſorte de matieres, qu'il ne lui arrive que trop ſouvent de démentir ſa nature par ſes actions; mais en ſubſiſte-t-elle moins pour cela, & ne demeure-t-elle pas toujours telle qu'il a plû à Dieu de la former, quelqu'uſage que l'homme en puiſſe faire? Sa conduite peut bien me faire connoître ce

qui lui eſt le plus ordinaire. Mais il n'y a que ſa nature conſidérée en elle-même, ſuivant l'intention de ſon auteur, qui puiſſe m'apprendre ce qui lui eſt vraiment naturel, & n'eſt ce pas pour cela que je me ſuis attaché avec tant de ſoin, dès l'entrée de cette méditation, à prévenir cette équivoque trop commune, qui nous porte à confondre ce qui eſt le plus ordinaire à l'homme, avec ce qui eſt le plus conforme à ſa nature, quoique l'un ſoit différent de l'autre, & que ſouvent même il y ſoit directement oppoſé.

Que ſi l'on inſiſte encore après cela à me demander pourquoi l'homme ne ſuit pas toujours l'impreſſion conſtante de l'auteur de ſon être, ſans entrer dans une longue diſſertation ſur une matiere ſi délicate, je me réduirai à deux propoſitions également inconteſtables, qui me ſuffiront pour répondre à cette queſtion.

L'une, que l'homme eſt certainement un être libre, par quelque rai-

ſon que Dieu ait voulu le créer ainſi.

L'autre, que cet être libre n'eſt qu'un homme, c'eſt-à-dire, un être imparfait & ſujet à ſe ſervir mal-à-propos d'une liberté qui ne mériteroit pas ce nom, comme je l'ai dit ailleurs, ſi elle ne renfermoit le pouvoir d'en abuſer, comme celui d'en bien uſer.

Dieu veut donc, à la vérité, & toutes ſortes de preuves m'en ont convaincu, que l'homme aime ſes ſemblables. Mais il veut en même-tems que cet homme qu'il a fait libre les aime librement. Créateur & Modérateur de tous les êtres, il les gouverne ſelon la nature qu'il leur a donnée, & comme il aſſujettit les êtres néceſſaires à une néceſſité abſolue, il dirige les êtres libres par des loix qui ne donnent aucune atteinte à leur liberté, mais qui n'en ſont pas moins certaines, parce que l'homme a le triſte pouvoir d'y réſiſter. Dieu veut donc encore une fois que j'aime librement mes ſem-

blables ; mais vouloir que je les aime librement, c'eſt toujours vouloir que je les aime. Je peux bien contrevenir à cette volonté, mais je ne ſaurois la changer, & elle ſubſiſte telle qu'elle eſt en elle-même, malgré l'abus que je fais de ma liberté. Une loi ne perd rien de ſa certitude ou de ſa notoriété par la déſobéiſſance de ceux qui ne l'obſervent pas ; autrement il y a long-tems qu'il ne reſteroit plus de régles dans le monde, & l'homme auroit acquis le funeſte privilége de n'en reconnoître aucune, s'il ſuffiſoit de les violer pour les anéantir, & ſi la tranſgreſſion de la loi en étoit l'abrogation.

Elle vit donc toujours & elle vivra éternellement, cette loi écrite dans l'idée & dans la conduite de Dieu, qu'on peut appeller une loi d'amour, qui m'oblige à me ſervir de ce qu'il opere en ma faveur & au gré de mes deſirs, pour faire du bien à mes ſemblables. Dieu ne ceſſe point de le voir, & voilà ce qui for-

me vraiment l'ordre & l'efprit de la nature à mon égard. Mais parce que je fuis libre & imparfait, je ne le veux pas toujours, & voilà ce qui me montre, non pas l'effence, mais le déréglement ou la dépravation de mon être; déréglement ou dépravation que Dieu ne laiffe pas impunis; puifque le violement de la loi dont je parle, eft la caufe de tous les maux dont les hommes font affligés. Ainfi fa volonté éclate toujours également, ou par le bonheur, qui eft ma récompenfe fi je la fuis, ou par le malheur, qui devient ma peine & mon fupplice, fi je ne l'obferve pas. Il en eft donc fur ce point de la loi du fouverain maître de la nature, comme de celles des rois, fes images, qui ne confervent pas moins leur autorité par la récompenfe de ceux qui s'y foumettent, que par le châtiment de ceux qui y réfiftent.

Toutes les démonftrations que j'ai tirées de cet efprit de la nature, qui n'eft autre chofe que la volonté de

ſon auteur, pour prouver qu'il eſt naturel aux hommes de s'aimer les uns les autres ou de ſe faire du bien mutuellement, ſubſiſtent donc en leur entier. Je pourrois même en demeurer là, & me contenter de ces preuves que je ne ſaurois combattre ſans renoncer à l'uſage de ma raiſon : mais comme elles paroîtront peut-être trop abſtraites à certains eſprits qui ont de la peine à remonter juſqu'à Dieu pour y chercher ce qui doit être regardé comme naturel à l'homme, je deſcendrai volontiers avec eux juſqu'à la baſſeſſe ou à l'imperfection de mon être comparé avec Dieu, pour ne conſidérer plus que moi ſeul, & pour examiner ſi la connoiſſance de ma nature indépendamment même de l'idée que j'ai de l'Etre infini & de ſa volonté, ne me ſuffit pas pour découvrir, par une autre méthode, ſi je ſuis né pour aimer les autres hommes ou pour les haïr.

Quand je veux m'étudier moi-mê-

me dans cette vue, & faire comme l'analyſe des mouvemens qui ſe paſſent dans mon ame à l'occaſion de mon amour ou de ma haine pour les autres hommes, j'y remarque une eſpece de progrès, où je diſtingue comme quatre degrés différens :

1°. Je ſens d'abord les diverſes impreſſions que ces paſſions contraires font ſur moi, & je puis, ſans aller plus loin, examiner ſeulement quelle eſt celle qui me donne plus de ſatisfaction.

2°. Je peux remonter enſuite à la cauſe de ces impreſſions, c'eſt-à-dire, au bien qui fait naître mon amour, & au mal qui excite ma haine; & la ſuite de mes penſées me diſpoſe naturellement à chercher par quels moyens je puis obtenir plus ſûrement ce bien que je deſire, ou éviter ce mal que je crains.

3°. Ma raiſon, ſi elle eſt éclairée, ne s'arrête pas là, & ſe levant du ſenſible à l'intelligible, elle m'inſpire le deſir de ſavoir ce qui peut con-

tribuer le plus à la perfection de mon être. Est-ce mon amour, est-ce ma haine pour mes semblables ? Et ce troisieme degré excite d'autant plus mon attention, que je ne saurois réfléchir sur moi-même, sans reconnoître que l'objet continuel de mes voeux est de jouir en toutes choses de ma perfection.

Enfin, comme je ne desire ma perfection même que parce que mon bonheur m'y paroît attaché, mon amour-propre, s'il est raisonnable, se portera infailliblement à comparer l'état de l'amour, considéré dans toutes ses circonstances, avec l'état de la haine, envisagé de la même maniere, pour me mettre en état de bien juger si je suis plus heureux par l'un que par l'autre.

Entrons à présent dans un plus grand détail, & voyons si chacun de ces degrés ne me fournira pas une nouvelle solution du problême que j'examine avec tant d'attention.

Je commence par le premier, &

je n'ai besoin pour le bien approfondir, que de me remettre devant les yeux le précis de ces propositions, dont j'ai établi la vérité dans ma derniere méditation, en expliquant la nature de l'amour & de la haine.

1°. Tout me plaît dans l'amour que j'ai pour les autres hommes, sentimens directs, sentimens accessoires.

Sentimens directs, qui consistent dans ma complaisance en moi, augmentée par les biens que j'ajoute ou que je veux ajouter à mon être, & que je regarde comme le fruit de mon amour.

Sentimens accessoires, qui sont le plaisir de me croire plus estimé & plus estimable, plus aimé & plus aimable; de sentir les rapports & les consonances qui forment les liens d'une amitié réciproque; d'augmenter mes plaisirs & de diminuer mes peines, en les partageant avec ceux que j'aime.

2°. Si quelque chose me déplaît

dans l'amour, ce n'eſt qu'un mélange de haine fondée ſur le mal qui s'oppoſe au bien dont je veux jouir, ou qui m'en fait craindre la perte.

3°. Tout me déplaît, au contraire, dans la haine, ſentiment direct ou principal, ſentimens acceſſoires.

Sentiment direct, qui n'eſt qu'une eſpece de déplaiſir en moi-même, ou une douleur ſecrete de voir la complaiſance que je voudrois avoir toujours dans mon être, combattue, humiliée & preſque anéantie.

Sentimens acceſſoires, qui conſiſtent dans la crainte d'être mépriſé & mépriſable, haï ou haïſſable, ou dans le déplaiſir de n'appercevoir que des oppoſitions ou des diſſonnances qui me bleſſent; de voir croître mes peines par le plaiſir qu'elles font à d'autres, & décroître mes plaiſirs, par la peine qu'ils en ont & par les efforts qu'ils font pour les troubler; ſentimens d'autant plus vifs & plus déſagréables pour moi, que ma haine eſt plus déraiſonnable, parce que

ce genre de haine multiplie, d'un côté, les caufes de mes peines, & de l'autre, en redouble la vivacité.

4°. Si quelque chofe me plaît dans la haine, c'eft un mélange d'amour caufé par un bien réel ou apparent, que je me flatte d'acquérir par les effets de ma haine.

5°. Par conféquent, ai-je dit, en comparant ces deux fentimens ou ces deux paffions, l'amour pur & fans aucun mélange de haine eft le plus grand de tous les plaifirs; la haine pure & fans mélange d'amour eft la plus grande de toutes les peines. L'homme ne pourroit même en foutenir le poids, s'il n'aimoit dans le tems même qu'il hait, & fi la vue du bien qu'il defire n'adouciffoit pour lui le tourment de la haine. Mais quoique mêlée d'amour & tempérée par ce mélange, elle n'a encore rien de comparable à la douceur de cet amour pur, qui n'eft impoifonné par la crainte d'aucun mal.

Par une raiſon ſemblable l'amour, quoique mêlé de haine, m'eſt encore moins pénible que ne le ſeroit cette haine pure qui n'eſt corrigée par aucun mouvement d'amour.

Que ſi l'on met dans la balance, d'un côté, un amour mêlé de haine, & de l'autre une haine mêlée d'amour, ma condition ſera d'autant meilleure qu'il y aura plus d'amour dans l'un ou dans l'autre état. Si l'amour y domine j'aurai plus de plaiſir & moins de peine ; ſi c'eſt la haine, j'aurai plus de peine & moins de plaiſir.

Enfin, la vengeance par laquelle je cherche à diminuer la torture de la haine, eſt un nouveau mal bien-loin d'être le remede du premier, & quelque heureuſe qu'on la ſuppoſe, la modération & la grandeur d'ame, qui ſont les effets de l'amour, font une impreſſion encore plus agréable & plus flatteuſe ſur mon cœur.

6°. Après avoir comparé l'amour

& la haine conſiderés en eux-mêmes, j'ai encore étudié les différentes impreſſions qu'ils font ſur mon corps, & j'y ai ſenti comme une loi naturelle, qui m'avertit que l'amour m'eſt plus favorable que la haine.

D'un côté, tout amour reglé par la raiſon met cette machine que j'anime dans la diſpoſition la plus convenable à ſa ſanté, à ſa force, à ſa perfection, & le ſentiment de cet état fait auſſi participer mon ame au bien de ſon corps.

De l'autre, toute haine, même celle qui paroît le moins contraire à la raiſon, trouble & déconcerte l'harmonie des mouvemens de mon corps, & en fait ſentir triſtement le contre-coup à mon ame.

7°. J'ai reconnu que l'amour tend à la conſervation ou à la félicité de ceux qui en ſont l'objet, & que par là il aſſure la conſervation & la félicité de celui qui aime, par les retours d'affection & de bienveillan-

ce qu'il lui attire.

J'ai remarqué, au contraire, que la haine, toujours avide de la destruction & du malheur de ceux qu'elle poursuit, n'est souvent pas moins fatale à celui qu'elle anime, par les maux dont ses ennemis ou leurs vengeurs l'accablent à leur tour.

De toutes ces propositions, que je crois avoir suffisamment établies ailleurs, je tire trois raisonnemens aussi simples que solides, pour me convaincre par autant de démonstrations évidentes, qu'il m'est beaucoup plus naturel d'aimer mes semblables que de les haïr.

1°. Rien ne m'est plus naturel que d'aimer ce qui m'est agréable, ou de fuir ce qui m'est pénible, & par une suite nécessaire de cette proposition, dont la vérité est également sentie par tous les hommes, si le plaisir & la peine se trouvent mêlés dans une disposition de mon ame, il m'est naturel de l'aimer, d'autant plus que le plaisir en surpassera la

peine, & de la hair d'autant plus que la peine l'emportera ſur le plaiſir.

Or, d'un côté, l'amour conſideré ſeul m'eſt entierement agréable, & la haine conſiderée ſeule, m'eſt entierement pénible.

De l'autre, ſi ces deux ſentimens vivent en méme-tems dans mon ame, l'amour me charme d'autant plus qu'il y eſt plus dominant, & la haine m'afflige d'autant plus qu'elle y domine davantage le plaiſir de l'amour.

Donc il m'eſt naturel de me livrer à l'amour, & il ne me l'eſt pas de me livrer à la haine.

Mais ce qui eſt vrai de l'amour ou de la haine conſiderés en général, l'eſt auſſi de l'amour & de la haine, conſiderés par rapport à mes ſemblables; puiſque j'y éprouve les mémes ſentimens directs ou acceſſoires qui caractériſent ces deux mouvemens.

Donc il m'eſt naturel d'aimer les

autres hommes, parce qu'en les aimant, je goûte un plaisir qu'il m'eſt naturel de deſirer, & il répugne à ma nature de les haïr, parce qu'en tant que je les haïs, je ſens une peine qu'il m'eſt naturel de fuïr.

Donc je ne haïs, en quelque maniere, que par accident, par un dérangement dans l'ordre naturel de mes inclinations, & comme par un mouvement forcé qui réſiſte à la premiere pente de mon cœur; au lieu que de moi-même je me porte à aimer, par une eſpece d'inſtinct, ou plutôt par une inclination qui prévient même ma raiſon, & qui eſt comme le mouvement direct de ma volonté.

2°. Il m'eſt naturel de me plaire dans tout ce qui contribue au bon état de mon corps, & qui l'entretient dans la diſpoſition la plus favorable au jeu de toute la machine, parce que cette diſpoſition même répand dans mon ame une tranquillité, & une eſpece de ſatisfaction qui

en eſt inſéparable.

Par la même raiſon, il m'eſt naturel de fuïr tout ce qui met mon corps dans une ſituation oppoſée, & qui produit auſſi un ſentiment contraire dans mon ame.

Mais la premiere de ces diſpoſitions eſt l'effet de l'amour, & la ſeconde eſt l'effet de la haine que j'ai pour les autres hommes.

Donc il m'eſt naturel de me plaire à les aimer, & d'éprouver toujours un déplaiſir ſecret lorſque je les haïs, donc l'amour de mes ſemblables eſt auſſi conforme à ma nature, qu'il lui eſt contraire de les haïr.

3°. Il eſt naturel à un être raiſonnable d'aimer ce qui produit des effets favorables au bien commun, & de haïr tout ce qui eſt ſuivi d'un effet directement oppoſé.

Or, l'exercice de mon amour pour les autres hommes a le premier de ces deux caracteres, & l'exercice de ma haine contr'eux a le ſecond.

Donc en ne conſidérant que le

ſeul attrait de mon plaiſir ou de mon intérêt propre, j'aime naturellement mes ſemblables, & mon premier mouvement ne me porte point à les haïr.

En un mot, pour réunir ces trois démonſtrations en une ſeule, je veux être actuellement heureux, & je crains d'être actuellement malheureux; mais mon amour pour les autres hommes, de quelque maniere que je les conſidere, ſoit dans l'impreſſion qu'il fait ſur mon ame, ſoit dans celle que mon corps en reçoit, ou dans les effets qu'il produit au dehors, me procure un bonheur actuel. Au contraire, la haine que j'ai pour eux, conſiderée de la même maniere, me cauſe un malheur actuel. Donc il m'eſt naturel de les aimer, & il eſt auſſi oppoſé à ma nature de les haïr, qu'il m'eſt naturel de vouloir être actuellement heureux, & qu'il répugne à mon eſſence de me plaire à être actuellement malheureux.

Donnons encore un nouveau jour à ce genre de démonſtration, & faiſons voir que ſans en pénétrer exactement les raiſons, l'homme ſent de lui-même combien l'amour, dont il s'agit ici, convient mieux à ſa nature que la haine qui lui eſt oppoſée.

Qu'on diſpute, tant que l'on voudra ſur la queſtion preſente, perſonne ne ſauroit nier qu'il ne lui ſoit naturel de deſirer d'être aimé de ſes ſemblables. J'ai prouvé ailleurs cette vérité, lorſqu'en expliquant la nature de l'amour, j'ai fait voir qu'il y a un plaiſir réel à ſentir que l'on eſt aimé.

D'un autre côté, nous ne ſommes pas moins perſuadés, & je l'ai auſſi obſervé dans le même endroit, qu'il y a un très grand plaiſir à ſentir que l'on aime.

Mais nous deſirons naturellement tout ce qui nous fait plaiſir, & nous nous portons auſſi naturellement à nous le procurer, ſur-tout quand

il ne dépend en quelque maniere que de notre volonté.

Donc, nous desirons naturellement d'aimer & d'être aimés, & nous sentons tous, que nous avons ce desir, qui n'est autre chose qu'un commencement d'amour, puisque desirer d'aimer & d'être aimé, c'est aimer; & par conséquent la seule douceur qui est naturellement attachée à ce sentiment suffit pour nous faire voir combien l'exercice nous en est véritablement naturel.

Le jugement même que nous portons sur les autres à cet égard, en est pour nous une preuve sensible, familiere, continuelle. Quand nous voulons goûter le plaisir d'en être aimés, quand nous exigeons qu'ils nous donnent des marques de leur affection, croyons-nous attendre d'eux quelque chose d'extraordinaire ? Ne supposons-nous pas au contraire qu'ils ne font en cela que suivre la pente de la nature, & lorsqu'ils y manquent, ne nous paroif-

ſent-ils pas agir contre les premiers mouvemens de l'humanité ?

Mais que pouvons-nous dire d'eux, qu'ils ne ſoient en droit de dire de nous & qu'ils n'en diſent effectivement ? Une nature commune nous inſpire à tous les mêmes ſentimens ſur ce point, & nous apprend à en tirer les mêmes conſéquences. Je juge qu'il eſt naturel à un autre homme de m'aimer ; donc je dois juger auſſi qu'il m'eſt naturel de l'aimer. Je juge qu'il n'eſt pas naturel à un autre homme de me haïr ſans ſujet ; donc je dois juger auſſi, qu'il ne m'eſt pas plus naturel de le haïr de la même maniere ; en un mot, je dois l'aimer, puiſque je veux qu'il m'aime ; je ne dois pas le haïr, puiſque je ne veux pas qu'il me haïſſe ; &, pour tourner encore la même penſée d'une autre maniere, ſi, ſelon mon jugement, il ne fait que ſuivre la nature lorſqu'il m'aime, s'il y réſiſte, lorſqu'il me haït gratuitement ; je la ſuis donc quand je

l'aime, j'y résiste donc quand je le haïs sans raison. Et encore une fois, je n'ai besoin que de consulter le goût que j'ai pour aimer & pour être aimé. Ce goût qui m'est commun avec tout le genre humain, me démontre sensiblement, que l'homme est né pour aimer ses semblables, & qu'il n'est pas né pour les haïr.

Mais après tout, ces argumens qui me paroissent si évidens, sont-ils entierement démonstratifs ; & des esprits plus difficiles à contenter que le mien sur une matiere si importante, ne pourront-ils pas raisonner ainsi contre moi ?

„ L'homme, me diront-ils, est
„ sans doute né pour aimer, & l'on
„ peut dire en un sens, qu'il ne
„ haït que parce qu'il aime. Mais
„ s'ensuit-il de-là que ses sembla-
„ bles soient naturellement l'objet
„ de son amour ? Ce qu'il aime vé-
„ ritablement, ce sont les biens
„ qu'il voit entre leurs mains, &
„ c'est cet amour même qui devient

» la ſource de ſa haine, parce qu'il
» veut les en dépouiller pour s'en
» revêtir.

„ A la vérité, s'il ne conſidéroit
» que les impreſſions différentes de
» l'amour ou de la haîne, il recon-
» noîtroit, en étudiant bien les
» mouvemens de ſon cœur, qu'il
» lui eſt plus agréable d'aimer les
» autres hommes que de les haïr.
» Mais l'homme ne ſe gouverne pas
» par des réflexions ſi profondes &
» ſi délicates; il agit plus groſſiere-
» ment, il deſire tous les biens qui
» excitent ſa cupidité; il en voit
» une partie entre les mains de ſes
» ſemblables, & par cela ſeul ils de-
» viennent ſes ennemis. Son amour
» pour les choſes lui fait haïr les
» perſonnes qui l'empêchent d'en
» jouir, parce qu'elles les poſſédent
» à ſon excluſion. Telle eſt ſon in-
» clination dominante, & c'eſt par-
» là qu'il faut réſoudre le problême
» qu'on agite ſur ſon amour ou ſa
» haine. A quoi ſert-il d'étaler avec

» ſoin

„ soin les différentes propriétés de
„ ces deux sentimens, & d'en faire
„ une comparaison exacte pour en
„ tirer des démonstrations plus spé-
„ cieuses que solides ?

„ Toute la question se réduit à
„ savoir, si l'amour des biens que
„ les autres possédent n'est pas plus
„ naturel à l'homme, que l'amour
„ de ces autres hommes ? Si cela
„ est, comme il est difficile d'en
„ douter, la haine étant l'effet du
„ premier de ces deux amours, doit
„ paroître aussi plus naturel à l'hom-
„ me que le second amour, où il
„ n'a pour objet que la personne de
„ ses semblables ".

Je ne crains pas de proposer ici cette objection dans toute sa force, non-seulement elle ne me paroît pas bien difficile à détruire, mais je me flatte même d'en pouvoir tirer avantage pour la cause que je soutiens. Je remarque d'abord que le fondement en est vicieux, ou du moins imparfait. On y suppose que

les biens qui ſont dans les mains des autres hommes ſont le ſeul motif de l'amour que je puis avoir pour eux. J'ai fait voir au contraire, dans ma derniere méditation, qu'indépendamment de ce motif, j'éprouve dans l'amour bien d'autres ſentimens que j'ai appellés acceſſoires, & qui m'attachent à mes ſemblables, quand ce ne feroit que le plaiſir dont je viens de parler. Je veux dire, celui d'être aimé d'eux & de les aimer. Il n'eſt donc pas vrai que le ſeul aliment naturel de mon affection à leur égard, ſoit cet intérêt groſſier que je cherche à ſatisfaire par leur moyen. Je puis aimer en eux autre choſe que les biens qu'ils poſſédent, & par conſéquent tous les argumens qu'on tire d'une ſuppoſition qui eſt évidemment défectueuſe, tombent d'eux-mêmes, auſſi-tôt qu'on a rétabli le véritable principe dans toute ſon intégrité.

J'obſerve, en ſecond lieu, que ceux mêmes qui font cette ſuppoſi-

tion ne peuvent s'empêcher de reconnoître que, ſi l'homme, attentif à étudier les mouvemens de ſon cœur, jugeoit de l'amour & de la haine qu'il a pour ſes ſemblables par la différence des impreſſions que ces deux ſentimens font ſur lui, il préféreroit celle de l'amour à celle de la haine ; mais rien n'eſt plus naturel à un être intelligent & raiſonnable que d'en juger ainſi. Il ſuit donc néceſſairement de ce principe, que l'amour a un titre naturel de préférence ſur la haine, & que ſi l'homme commence à haïr ceux qu'auparavant il lui étoit agréable d'aimer, c'eſt, comme je l'ai déja dit, par une eſpece d'accident, & parce que le deſir du bien qu'il veut ravir à ſes ſemblables le détourne de ſa pente naturelle & primitive. En effet, s'il pouvoit acquérir ces biens par d'autres voies que celles qui lui ſont inſpirées par la haine, il continueroit à jouir du plaiſir qu'il trouve à aimer & à être aimé. L'amour peut

donc être regardé comme l'état commun, ou comme la regle générale. La haine, au contraire, n'eſt qu'un mouvement extraordinaire, & comme l'exception de la regle. Elle me prive du plaiſir que je goûtois avant que de haïr, & elle ne me rendra jamais ce plaiſir, puiſqu'elle ne me fera jamais éprouver la douceur d'aimer & d'être aimé. Voilà donc un bien & un très-grand bien que je ne ſaurois acquérir par la haine. Au contraire je le trouve toujours dans l'amour, ſans perdre l'eſpérance d'acquérir, par ſon moyen même, les biens qui ſervent de prétexte à ma haine. Or, il m'eſt naturel de tendre non-ſeulement au bien, mais à tout bien; donc il m'eſt plus naturel d'aſpirer à l'état de l'amour, qui peut me procurer un bonheur complet, que de vouloir vivre dans l'état de la haine, auquel il manquera toujours une partie eſſentielle de ma félicité, je veux dire le plaiſir de ſentir que j'aime & que

je ſuis aimé. Je n'ai pas même besoin, pour penſer ainſi, de cette délicateſſe d'attention qu'on me reproche d'attribuer trop facilement aux hommes. Nous ſentons tous que l'union avec nos ſemblables eſt un bien pour nous, & la nature ſeule nous apprend que l'amour actif ou paſſif nous eſt agréable par lui-même. Ainſi le ſavent tous les hommes, ſans avoir jamais été exercés dans les ſpéculations métaphyſiques, & il réſulte évidemment de ce ſentiment commun, que nous aimons tous naturellement à aimer les autres hommes; mais aimer à aimer, c'eſt aimer; ainſi l'objection même à laquelle je réponds ſe tourne en preuve, lorſqu'on la médite attentivement; puiſqu'on eſt obligé d'y avouer, que l'homme a du moins un goût naturel pour le plaiſir d'aimer & d'être aimé, qui ſuffit pour nous attacher à nos ſemblables, tant que la haine, qui eſt en quelque ſorte étrangere à notre nature, & qui ſurvient, pour

parler ainſi, à la vue de quelque bien extérieur, ne s'oppoſe pas à ce goût plus ancien qu'elle dans notre cœur.

Je vais encore plus loin, & pour trancher entiérement le nœud de la difficulté, j'ajoute en troiſieme lieu que la queſtion pourroit paroître plus douteuſe s'il n'y avoit que la haine ou les armes qu'elle me préſente, qui puſſent me procurer ces biens dont les autres hommes ſont les maîtres : on auroit au moins alors un prétexte pour ſoutenir que deſirant naturellement ces biens, je me livre auſſi naturellement à la haine comme au ſeul moyen par lequel je puiſſe me les procurer. Mais il s'en faut bien que je ne ſois dans cette ſituation ; les conſeils de la haine ne ſont pas les ſeuls que j'aie à ſuivre : ſi je veux obliger les autres hommes à me communiquer les biens qu'ils poſſedent, les conſeils de l'amour & les ſecours qu'il me donne ſont au moins auſſi favorables ; & quand on ſuppoſeroit que ces deux voies me

ſont également utiles pour ſatisfaire mes deſirs, la véritable conſéquence de cette ſuppoſition ne ſeroit pas que la haine m'eſt plus naturelle que l'amour; mais que l'une & l'autre ſont des moyens qu'il m'eſt également naturel de mettre en œuvre pour acquérir les biens que je deſire naturellement.

Mais eſt-il vrai qu'on puiſſe ſuppoſer une égalité parfaite entre ces deux voies? C'eſt ce qui me reſte à éclaircir pour achever de répondre à l'objection que j'ai prévue; & c'eſt en même tems ce qui me conduit au ſecond degré où j'ai dit que je pouvois conſidérer mon'amour pour les autres hommes, non plus pour en étudier ſeulement l'impreſſion & la comparer avec celle de la haine, mais pour enviſager le bien qui en eſt l'objet, & chercher principalement ſi c'eſt par la voie de l'amour ou par celle de la haine que je puis m'approprier ce bien plus facilement, plus ſûrement, plus ſolidement.

Pour en faire un juſte diſcernement, & trouver par-là une nouvelle ſolution de mon grand problême, j'ai beſoin de me remettre encore une fois ſur le vaſte théâtre de la ſociété humaine ; & reprenant en peu de mots ce que j'en ai dit ailleurs avec plus d'étendue, je dois diſtinguer ici les deux eſpeces d'avantages qu'elle m'offre, ſoit par rapport aux biens que je deſire, ou par rapport aux maux que je crains.

Dans les uns, je vois l'image ou l'apparence de l'amour dont l'interêt particulier des membres de la ſociété imite ſi bien les mouvemens, que comme je l'ai remarqué, leur affection perſonnelle ne pourroit pas m'être plus utile. Il eſt vrai que j'y trouve auſſi un mélange d'inconvéniens preſqu'inévitables : mais je me ſuis auſſi convaincu, que les avantages en ſont infiniment plus grands : enſorte que toute compenſation faite, la ſociété m'eſt, ſans comparaiſon, plus utile que nuiſible.

Dans la ſeconde eſpece de biens que j'y découvre, ce n'eſt plus ſeulement une image de l'amour qui me le procure ; c'eſt l'amour même ou la bienveillance des autres hommes, qui, par des motifs perſonnels, ſe portent ou à me faire certains plaiſirs ou à me préſerver de certaines peines. A la vérité la haine peut m'offrir ici ſes ſervices comme l'amour, parce que les inſtrumens qu'elle met entre mes mains peuvent quelquefois me faire jouir des mêmes biens ou éviter les mêmes maux que l'affection de mes ſemblables. Mais comme ces inſtrumens ne peuvent être que la violence ou la fraude, je les ai comparés avec les reſſorts de l'amour, & j'ai reconnu que s'ils me ſont quelquefois utiles, ils me deviennent tôt ou tard funeſtes ; enſorte qu'à en juger par ce qui convient à toute la ſuite & au corps entier de ma vie, je n'ai point de moyen plus ſûr, plus efficace, plus durable pour ſatisfaire mes deſirs que

d'aimer pour être aimé, & de donner à mes pareils des marques de mon affection pour les engager à m'en donner réciproquement de leur bienveillance.

C'eſt donc de ces deux manieres de conſidérer la ſociété humaine, que je tire deux nouvelles démonſtrations qui ne feront pas moins le dénouement de la difficulté dont je viens de parler, que celui du problême qui m'occupe depuis ſi longtems.

1°. Perſonne ne peut douter qu'il ne ſoit naturel à l'homme de tendre à l'état qui lui procure de plus grands biens & qui lui fait éviter de plus grands maux.

Or tel eſt l'état de la ſociété, quand on n'y conſidereroit que ce que j'ai appellé l'apparence de l'amour imité par cet intérêt qui produit les mêmes effets qu'une bienveillance effective.

Donc il eſt naturel à l'homme d'aimer la ſociété, & comme elle lui

ſeroit inutile s'il haïſſoit chacun de ceux qui en ſont les membres, & s'il ne cherchoit qu'à leur faire éprouver les effets de ſa haine, je dois dire qu'il ne lui eſt pas naturel, ou plutôt qu'il eſt contraire à ſa nature de les haïr, puiſqu'il ſe priveroit par-là de tous les avantages & de toute la douceur de l'état qui lui eſt le plus favorable, ſoit par rapport aux biens qu'il deſire, ou par rapport aux maux qu'il peut craindre.

Me dira-t-on que le véritable point de vue où le problême que j'examine doit être placé eſt le premier âge, ou même la naiſſance du genre humain, tems qui précédé l'établiſſement de toute ſociété, & qu'ainſi l'homme qui ignoroit alors les avantages de cet établiſſement ne pouvoit encore être engagé par ce motif à aimer ſes ſemblebles ?

Mais ſi quelqu'un veut me faire cette objection, je le prierai de me dire s'il peut imaginer aucun tems dans lequel l'homme ait ignoré en-

tiérement l'utilité & la douceur de la société ! Les premiers hommes n'en ont-ils pas vu le commencement, & comme une ébauche imparfaite dans la famille même où ils étoient nés ? Le pere, la mere & les enfans n'ont-ils pas formé l'abrégé, & pour ainsi dire, les élémens d'une petite république, où, dès l'enfance du monde, ils ont senti les avantages de l'union & les inconvéniens de la division ? A mesure que les liaisons se sont multipliées, soit par la parenté ou par l'alliance, soit par les relations que le voisinage & la convenance des inclinations ont ajoutées à celles qui sont plus naturelles, les hommes n'ont-ils par encore mieux connu l'importance des secours qu'ils peuvent tirer les uns des autres ? A-t-il donc jamais été bien difficile à un amour-propre raisonnable, tel que je ne cesse point de le supposer, ou à tout homme qui peut connoître ses veritables intérêts, de prévoir que les fruits de la société

deviendroient toujours plus abondans à mesure qu'elle s'étendroit davantage ? Les inconvéniens mêmes de l'état contraire ne suffisoient-ils pas (comme ils ont suffi en effet) pour lui faire comprendre cette vérité ? Mais s'il n'y a eu aucun tems où l'homme ne l'ait reconnue par sa propre expérience ; s'il n'y en a eu aucun où il n'ait pu s'en convaincre encore plus par ses réflexions, il n'y en a pas eu non plus où l'attrait des biens qu'il trouve dans la société, n'ait été capable de l'engager à aimer ses semblables. Ainsi ma preuve subsiste dans toute sa force, & j'y ajoute seulement que ce motif devient d'autant plus puissant, que la société où l'homme peut vivre, devient plus parfaite.

2°. Je passe maintenant à une seconde espece de démonstration qui se tire moins des avantages généraux dont nous jouissons dans la société, que de la nature des moyens dont nous pouvons nous servir pour y ac-

quérir ces avantages particuliers qui dépendent des diſpoſitions perſonnelles où les autres hommes ſont à notre égard, & je raiſonne de cette maniere :

Il eſt naturel à l'homme d'aimer non-ſeulement le bien qui eſt l'objet de ſes vœux, mais les moyens qui peuvent l'y conduire, & ſur-tout ceux qui l'y conduiſent le plus ſûrement. Ces moyens ſont eux-mêmes un bien pour lui, puiſqu'ils deviennent la cauſe de celui qu'il deſire ; & d'ailleurs ce ſeroit en vain que l'homme aſpireroit naturellement à être heureux, s'il n'aſpiroit auſſi naturellement à prendre les moyens par leſquels il peut y parvenir.

Or le moyen, non-ſeulement le plus direct, mais l'unique qui puiſſe le faire jouir ſûrement & tranquillement des avantages qu'il ne peut recevoir que par un effet libre de la volonté des autres hommes, eſt de mériter leur affection par les témoignages ſinceres de la ſienne. Je dis *ſin-*

ceres, parce que s'ils ne le font pas, ſa tromperie bientôt découverte, le livrera aux effets de leur haine au lieu de lui faire éprouver ceux de leur amour. C'eſt une vérité que j'ai ſuffiſamment établie, lorſque j'ai montré combien la voie de la violence & celle de la fraude étoient, non-ſeulent inutiles, mais nuiſibles à celui qui les emploie.

Donc il eſt naturel à l'homme, que la raiſon conduit, d'aimer dans la ſociété, non-ſeulement l'image, mais la réalité d'une bienveillance effective, comme le ſeul moyen ſolide & durable d'acquérir & de conſerver les biens qu'il ne peut attendre que de celle de ſes ſemblables.

Donc il lui eſt auſſi naturel de ſe porter à les aimer que de tendre aux moyens qui peuvent le rendre heureux.

Donc, pour achever de détruire entiérement l'objection que je me ſuis propoſée, plus je deſire naturellement les biens qui ſont poſſedés

par d'autres homme, plus mon amour-propre, s'il eſt raiſonnable, me diſpoſe auſſi naturellement à les aimer, parce que c'eſt-là le véritable moyen d'en obtenir beaucoup plus que je ne pourrois le faire par toute autre voie. C'eſt donc pour la ſeconde fois que je mets à profit l'objection dont il s'agit, & je vois avec plaiſir que la raiſon même dont on ſe ſert pour me prouver que la haine m'eſt naturelle, eſt au contraire une de celles qui me font mieux connoître combien l'amour eſt plus conforme à ma nature.

J'acheve de m'en convaincre en me renfermant toujours dans la ſeule étude de mon être ; & après avoir trouvé deux ſources de démonſtrations, l'une dans la nature même des ſentimens oppoſés de l'amour & de la haine, l'autre dans les moyens par leſquels je puis me procurer les biens dont le deſir allume ces ſentimens dans mon cœur, oſons remonter encore plus haut. Paſſant au troi-

ſieme degré que j'ai diſtingué d'abord, voyons ſi le problême que j'enviſage par tant de faces différentes, ne peut pas être encore réſolu par ce deſir de la grandeur ou de la perfection de mon être qui m'eſt ſi naturel qu'il influe dans tous mes autres deſirs, de quelqu'eſpece qu'ils puiſſent être.

J'ai aſſez prouvé ailleurs cette vérité importante pour n'avoir pas beſoin de l'établir de nouveau en cet endroit : mais il ne m'eſt pas inutile d'obſerver ici que c'eſt une vérité dont je ne me vante nullement d'avoir fait la découverte. La connoiſſance en eſt au moins auſſi ancienne que l'étude de la philoſophie. Toutes les ſectes qui s'y ſont formées, ont également annoncé qu'elles entreprenoient de rendre l'homme parfait ; & c'eſt par l'attrait de cette promeſſe qu'elles ont toutes cherché à multiplier le nombre de leurs diſciples.

Partagées preſque ſur tout le reſte

des opinions humaines, elles ont conſpiré également à ſuppoſer cette vérité, qu'il eſt naturel à tous les hommes de deſirer la perfection de leur être. Je vois en effet que Ciceron, qui dans ſes ouvrages philoſophiques n'a preſque fait que recueillir les principales notions qu'il avoit trouvées dans les anciens philoſophes, appelle ce deſir, le vœu commun de la nature (*a*), qui ſe fait remarquer non-ſeulement dans les animaux, mais dans les arbres, dans les plantes & dans tout ce qui eſt ſuſceptible de progrès ou d'accroiſſement. Une force étrangere peut bien

---

(a) *Unde igitur rectius ordiri poſſumus, quam á communi parente naturâ? quæ quidquid genuit, non modo animal, ſed etiam quod ita ortum eſſet è terra, ut ſtirpibus ſuis niteretur, in ſuo quodque genere perfectum eſſe voluit .... ut .... omniaque in omnibus quantum in ipſis eſt, nulla vi impediente perfecta ſint.* Cicer. Tuſcul. Queſt. l. 5.

retarder ou empêcher l'effet de cette pente naturelle ; mais s'il ne survient point d'obstacle de ce genre qui interrompe le cours ordinaire de la nature, elle acheve toujours son ouvrage & le porte jusqu'au point de maturité ou de perfection dont il est capable ; ainsi l'observons-nous dans cette multitude infinie de créatures qui sont exposées à nos yeux, & sur-tout dans celles qui sont animées, & où nous croyons voir une image (*a*) de nos sentimens & de notre maniere d'agir. Chaque espece différente est distinguée par des qualités qui lui sont propres ; & ne pouvant acquérir les avantages d'une autre espece, elles travaillent toutes également à perfectionner ceux qui

---

(a) *Atque earum quæque suum tenens munus, cum in dispris animantis vitam transire non possit, manet in lege naturæ : & ut bestiis aliud alii præcipui á natura datum est, quod suum quæque retinet, nec discedit ab eo.* Ibid.

leur appartiennent; fideles à la loi de la nature, & ne s'éloignant jamais de la fin pour laquelle elles ont été créées. L'homme ajoutoit Ciceron, l'homme qui excelle visiblement au-dessus de tous les autres animaux, & dont l'esprit est comme une émanation de la Divinité, sera-t-il donc le seul qui ne soit pas compris dans cette regle générale de la nature? & pendant que chaque être, quoique matériel, tend par un ordre nécessaire à la perfection qui lui convient, osera-t-on dire qu'il ne soit pas naturel à un être spirituel d'aspirer par une volonté libre à cette perfection plus élevée qui lui est propre, & qui n'est autre chose qu'une intelligence ou une raison consommée en quoi consiste toute vertu? *Perfecta mens, id est, absoluta ratio, quæ est idem quod quod virtus. Cicer. Tuscul. l.* 5.

Ainsi raisonnoit cet orateur philosophe en ne faisant que consulter la nature; & pour citer encore ici un plus grand nom dans la science des

mœurs, ainſi Socrate l'avoit penſé long-tems avant Ciceron, lorſqu'il faiſoit cette réflexion ſimple en apparence, mais profonde dans ſon ſens, que tous ceux qui élevent des chevaux, des chiens, ou toute autre eſpece d'animaux, s'attachent naturellement à leur donner toute la perfection dont ces animaux peuvent être capables. Dira-t-on donc qu'il eſt naturel à l'homme de ſe gouverner lui-même ou de conduire ſes ſemblables d'une autre maniere & dans d'autres vues qu'il ne gouverne de vils animaux! S'il cherche naturellement leur perfection, agira-t-il ſelon ſa nature en nuiſant à la ſienne ou à celle des autres hommes? Répondra-t-on que ſi l'homme s'applique à perfectionner les animaux dont il prend ſoin, c'eſt uniquement parce que leur perfection lui eſt utile? C'étoit en effet l'objection qu'on faiſoit à Socrate, mais elle ſe tournoit en preuve dans la bouche de ce philoſophe: nous ſentons donc tous,

disoit-il, que tout être nous devient d'autant plus utile, qu'il est plus parfait selon sa nature, & si cela est vrai à l'égard des bêtes, que ne devons-nous pas dire des hommes dont la perfection nous intéresse tout autrement: plus ils sont imparfaits, plus ils nous sont nuisibles; & au contraire plus ils approchent de la perfection, plus leur société nous est avantageuse. Mais pour les rendre parfaits, il faut que nous le soyons nous-mêmes; par conséquent notre amour-propre suffit pour nous engager à le devenir, puisque notre intérêt dépend, au moins en partie, de la nôtre.

Je raisonne donc ainsi sur ces principes que j'ai établis ailleurs par les seules lumieres de la raison sans avoir recours à aucune espece d'autorité; & j'y découvre une nouvelle suite de solutions du problême que je crois avoir déjà résolu tant de fois.

1°. Je conçois évidemment qu'il est plus parfait d'aimer & de se rendre

aimable, de faire du bien & d'en souffrir.

Donc si je suis mes idées claires, ou ce qui revient au même, si je suis raisonnable, le desir que j'ai naturellement d'être parfait, me porte à l'un & m'éloigne de l'autre. Donc il m'est aussi naturel d'aimer les autres hommes que de tendre à ma perfection. Donc il m'est aussi peu naturel de les haïr que de tendre volontairement à mon imperfection.

2°. Je ne desire pas seulement ma perfection propre, je desire encore celle de la société où je vis; parce que plus elle est parfaite, plus elle me sert à obtenir les biens que je regarde comme une augmentation de mon être, & à éviter les maux qui m'en paroissent une diminution: mais qu'est-ce qu'une société parfaite, si ce n'est celle dont tous les membres s'aimant véritablement les uns les autres, travailleroient de bonne foi, & avec une louable émulation, à leur félicité commune?

Donc de cela ſeul que j'aime naturellement une ſociété parfaite, il ſuit néceſſairement que la premiere pente de mon cœur tend à aimer mes ſemblables & à en être aimé.

Developpons encore plus cette preuve par une réflexion dont j'ai jetté ailleurs les fondemens.

Il y avoit deux voies différentes pour nous faire jouir des avantages de la ſociété. La premiere, étoit de créer des hommes ſi raiſonnables, ſi pleins d'affection les uns pour les autres, qu'ils ſe portaſſent, par ce ſeul motif, à ſe rendre continuellement des ſervices réciproques. La ſeconde, étoit de faire que les hommes, en s'aimant eux-mêmes, aimaſſent leurs ſemblables pour en obtenir les biens ou la ſatisfaction qu'ils en peuvent attendre.

La premiere de ces deux voies auroit été la plus heureuſe pour nous. Auſſi fut-elle préférée dans la premiere inſtitution de la nature. Mais elle a peu duré: le péché a renverſé ce premier

premier plan, & en a rendu un autre néceſſaire. Dieu a ſû tirer le bien du mal; & par un effet de ſa ſageſſe, il fait ſervir à la conſervation de la ſociété, dont il eſt l'auteur, les paſſions mêmes qui en devoient être l'entier renverſement. Il veut que notre perfection, plutôt acquiſe que naturelle, ſoit le prix du bon uſage de notre liberté; que nos défauts mêmes deviennent en quelque maniere le fondement de nos vertus, & que cet amour de nous-mêmes, qui, ſéduit par nos paſſions, auroit pu être fatal au genre humain, trouve un frein dans nos paſſions mêmes qui nous obligent à ménager nos ſemblables, quand ce ne ſeroit que pour nous les rendre plus utiles.

Mais comme un tel état, bien loin d'être la perfection de la ſociété, n'eſt que le remede ou le correctif de ſon imperfection, Dieu met dans le cœur de tous les hommes des ſemences de cette vérité, qu'il n'eſt point de ſociété parfaite, que celle

qui se forme & qui se conserve par l'affection mutuelle & constante de ses membres. L'idée d'une société de ce genre est toujours présente à notre esprit, & notre cœur ne cesse point de la desirer comme la seule qui soit vraiment digne de l'humanité.

Le trouble même & le désordre qui ne regnent dans la société que parce qu'on n'y suit pas des principes si purs & si conformes à notre raison, nous donnent lieu de mieux concevoir quelle seroit la paix, la douceur, la félicité d'un état où les hommes feroient par amour ce qu'ils ne font souvent que par intérêt, & le feroient sans doute d'une maniere non-seulement plus parfaite, mais plus solide & plus durable.

Ainsi le déclarons-nous tous les jours par les jugemens que nous portons sur les autres hommes, lorsque, libres des passions qui les agitent, nous condamnons en eux ou cette violence ouverte ou cette fraude plus cachée, mais non pas moins dange-

reuſe qui nous déplaiſent par elles-mêmes, quoique nous n'y ayons aucun intérêt perſonnel, & qui nous paroiſſent l'infraction & le dèshonneur de la ſociété humaine.

La délicateſſe de notre cenſure va encore plus loin. Nous mépriſons ceux mêmes qui nous rendent des ſervices réels, quand nous ſommes perſuadés qu'ils ne s'y portent que par des vues baſſes, intéreſſées, & beaucoup plus pour leur avantage que pour le nôtre. L'homme rougit naturellement d'avouer qu'il agit par de pareils motifs. Ceux qui les écoutent le plus, ſont ordinairement les plus attentifs à les cacher, & leur diſſimulation même rend hommage à cette vérité, que l'homme n'agit véritablement en homme, que lorſqu'il ſert ſes ſemblables ſans intérêt & par les mouvemens purs & généreux d'un amour naturellement bienfaiſant. Ce que nous penſons ſur ce point à l'égard des autres, ils le penſent à notre égard; & par conſé-

quent il n'eſt point d'homme qui ne porte au-dedans de lui cette idée d'une ſociété accomplie dont une bienveillance effective feroit le lien indiſſoluble.

De-là vient enfin le goût que nous avons tous pour cette liaiſon parfaite que l'amitié forme entre ceux qu'elle unit, nous y ſentons avec plaiſir, comme en raccourci, & dans le cercle étroit d'un petit nombre de perſonnes, ce que nous voudrions pouvoir éprouver en général & dans une ſphere bien plus étendue avec tous les membres de la ſociété humaine.

Je tire donc un nouvel argument de ces réflexions, & je les applique ainſi à mon ſujet.

Toute idée qui ſe trouve également dans l'eſprit de tous les hommes, tout deſir qui agit également dans leur cœur, ne peut être regardé en eux que comme l'ouvrage ou l'impreſſion commune de la nature.

Mais tout homme a dans l'eſprit

l'idée d'une ſociété unie par les nœuds d'une affection réciproque : tout homme deſire au fond de ſon cœur qu'une telle ſociété pût ſe trouver ſur la terre. Tout homme ſent que les hommes ſont d'autant plus parfaits, qu'ils approchent plus de cet état, & qu'ils le feroint entiérement les uns à l'égard des autres s'ils y parvenoient véritablement.

Donc cette idée & ce deſir ſont en nous l'effet d'une impreſſion naturelle : mais deſirer naturellement une ſociété fondée ſur le plaiſir d'aimer & d'être aimé, c'eſt tendre naturellement à l'amour ; & tendre à l'amour, c'eſt aimer. Donc j'aime naturellement mes ſemblables, & mon problême ſe réſout encore une fois par les ſeules conſéquences qui réſultent du deſir que j'ai non-ſeulement de ma perfection, mais de celle de la ſociété qui a une ſi grande part à la mienne.

Achevons, & ajoutons la quatrieme ſource de démonſtrations à la

troisieme, c'est-à-dire les argumens qui naissent du desir que j'ai de ma félicité à ceux que j'ai tirés du desir de ma perfection, pour mettre la derniere main à ce genre entier de preuves que j'ai puisées dans le fond même de ma nature.

Deux ou trois réflexions simples & générales me suffiront, après tout ce que je viens de dire, pour résoudre encore le même problême par cette voie.

1°. Ma plus grande perfection est toujours la source de mon plus grand bonheur. C'est un principe que je crois avoir pleinement démontré dans ma septieme méditation : & ma plus grande perfection, quand je le considere par rapport aux autres hommes, est de les aimer & de m'en faire aimer.

Donc je ne saurois être plus heureux à cet égard, que par l'exercice d'un amour réciproque.

Mais je desire naturellement mon plus grand bonheur dans tous les

états où je puis m'envisager.

Donc rien ne peut m'être plus naturel ou plus conforme à ma nature, que d'aimer mes semblables pour en être aimé.

2°. La plus grande perfection de la société, comme la mienne est la source de son plus grand bonheur; & j'ai fait voir, ou plutôt c'est une vérité évidente par elle-même, que la plus grande perfection de la société, est d'être unie par les liens d'une affection mutuelle.

Mais le bonheur de la société en général, est mon bonheur particulier, & c'est ce qui fait, comme je viens de le dire, que je desire naturellement d'y voir régner cette union qui en fait la félicité.

Donc, ou il faut que je renonce à mon bonheur, ce qui est directement contraire à ma nature, ou il faut que je le cherche dans celui de la société.

Or je ne saurois l'y trouver qu'en aimant ses membres, & en contri-

buant par-là, autant qu'il m'eſt poſſible, à ce qui la rend heureuſe.

Donc le deſir de mon bonheur me conduit directement à aimer mes ſemblables, & par conſéquent cet amour m'eſt véritablement naturel comme celui de ma béatitude.

3°. Indépendamment même du rapport eſſentiel qui eſt entre ma perfection propre ou la perfection commune de la ſociété, & mon bonheur commun ou particulier, il me ſuffit de ſentir que je veux étre heureux par la poſſeſſion des biens extérieurs pour en conclure que j'aime naturellement mes ſemblables, car je puis toujours faire ce raiſonnement.

Il m'eſt naturel, premiérement de prendre la voie qui me conduit le plus ſûrement à l'acquiſition & à la conſervation des biens dont je veux jouir, parce que j'y fais conſiſter une partie de ma félicité.

Secondement, de préférer un parti où je trouve non-ſeulement le moyen le plus efficace, par rapport

à la fin que je me propoſe, mais le moyen le plus agréable & qui me fait un plaiſir ſenſible par lui-même, indépendamment du ſuccès que j'en attends pour ſatisfaire mes deſirs, plutôt que de choiſir une route qui ne me fait pas arriver ſi ſûrement à mon but, & qui ne m'y conduit que par un chemin triſte & pénible.

Or la voie de l'amour a les deux premiers caracteres.

J'ai fait voir d'un côté qu'elle eſt ſans comparaiſon la plus ſûre pour obtenir les biens que je deſire.

J'ai montré de l'autre, que l'exercice de l'amour a auſſi, ſans comparaiſon, plus de charmes pour moi que celui de la haine, quand même ils me procureroient auſſi ſûrement l'un que l'autre, les biens par leſquels j'aſpire à me rendre heureux.

Donc je ne ſais point m'aimer moi-même, & j'agis directement contre mon véritable intérêt ſi je me livre à la haine.

Donc au contraire je ne fais que

m'aimer ſolidement moi-même & tendre à ma vraie félicité, lorſque je me laiſſe conduire par l'amour de mes ſemblables, qui, par conſéquent, eſt auſſi conforme à ma nature que l'amour de mon être même.

Ce ne peut donc plus être un problême pour moi de ſavoir s'il m'eſt naturel d'aimer les autres hommes : mais comme j'ai donné tant de ſolutions de ce prétendu problême qu'elles pourroient ſe nuire l'une à l'autre, & s'effacer ou ſe confondre en quelque maniere par leur multitude, je ne ferai peut-être pas mal d'en préſenter ici comme une récapitulation abrégée, & de les amener à l'unité en les déduiſant toutes de cette propoſition ſimple, qu'il eſt naturel à un être raiſonnable de vivre ſelon la raiſon ou ſelon ce que la raiſon lui montre, comme conforme & convenable à ſa nature : vérité qui éclate ſur-tout dans les choſes où je trouve ces deux caracteres réunis.

L'un de ſe rapporter directement au bonheur de cet être. L'autre de pouvoir être connues par la ſeule lumiere naturelle.

Or, telle eſt préciſément la conduite que l'homme doit ſuivre à l'égard de ſes ſemblables. Il n'eſt rien qui ait une relation plus directe avec ſa félicité ; il n'eſt rien qui dépende ſi immédiatement de l'idée la plus évidente que la lumiere naturelle nous donne de la nature de Dieu & de celle de l'homme.

C'eſt donc principalement ſur ce point que je ſuis en droit de dire qu'il eſt naturel à tout être raiſonnable de vivre ſelon la raiſon, & cette propoſition peut même être regardée comme un axiome qui n'a beſoin d'aucune preuve ; puiſque vivre ſelon la raiſon, c'eſt vivre ſelon la nature de l'homme, dont la raiſon eſt la propriété eſſentielle. Or, rien ne peut être plus naturel, comme je l'ai dit ailleurs, que de vivre ſelon la nature, & c'eſt ce qui a donné lieu

aux grands jurifconfultes de dire, que ce qu'on appelle le droit naturel n'eft autre chofe que *Dictamen rectæ rationis.*

Mais foit qu'on regarde une propofition fi inconteftable comme un axiome, ou qu'on la confidere comme une efpece de théoreme fondamental, fuivant le langage des géometres, il m'eft aifé de faire voir que toutes mes démonftrations précédentes ne font que des conféquences, ou des corollaires de cette premiere vérité, pour parler encore la langue géométrique.

Je reprends donc encore une fois cette propofition & je dis, il eft naturel à un être raifonnable, tel que je fuis, de vivre felon la raifon.

Mais vivre felon la raifon, c'eft vivre felon l'efprit général de la nature, qui n'eft autre chofe que celui de fon auteur; c'eft-à-dire, vivre felon l'intention, felon les vues, felon la deftination de Dieu même,

dont la volonté eſt la ſource, le modele, la regle de la mienne.

Or, Dieu m'apprend, & ſi je l'oſe dire, il me révele clairement, par l'idée qu'il me donne de ſon être & de ſon amour, par l'état de foibleſſe & d'indigence où je nais & où il me laiſſe vivre, par la maniere dont il agit ſur moi au gré de mes ſemblables, & ſur eux à l'occaſion de mes deſirs, qu'il veut que je les aime comme il les aime lui-même.

Donc je ne fais que ſuivre ma nature, en les aimant à ſon exemple & ſelon ſa volonté.

Vivre ſelon la raiſon, c'eſt vivre ſelon ce qui convient le mieux à la nature de mon être, conſideré indépendamment même de ſon auteur.

Mais, premierement, ce qui lui convient le mieux eſt d'aimer le ſentiment qui a le plus de charmes pour moi, c'eſt-à-dire, celui de l'amour; le ſentiment qui met mon

corps aussi bien que mon ame dans la situation la plus agréable ; enfin, le sentiment qui produit au dehors les effets les plus favorables au genre humain, & de le préférer à celui qui a des caracteres directement opposés, c'est-à-dire, au sentiment de la haine.

Mais, secondement, ce qui convient le mieux à ma nature, c'est d'aimer la société de mes semblables qui me procure de si grands biens, & qui me fait éviter de si grands maux, & de travailler à en augmenter les avantages pour moi, en méritant, par les marques de mon affection pour les autres hommes, qu'ils ajoutent aux biens généraux de la société ceux qui dépendent de leur bonne volonté pour moi, ou de leur bienveillance personnelle.

Mais, en troisieme lieu, ce qui est le plus convenable à ma nature est de tendre à l'état le plus parfait, qui est celui de l'amour réciproque, soit que je considere la perfection

par rapport à moi ſeulement, ſoit que je l'enviſage par rapport à la ſociété liée par l'affection mutuelle de ſes membres.

Mais, en dernier lieu, ce qui eſt le plus convenable à ma nature, c'eſt d'aſpirer toujours à ce qui me rend le plus heureux, & qui conſiſte dans l'amour de mes ſemblables, ſoit parce que ma perfection ou celle de la ſociété eſt la ſource la plus certaine de ma félicité, ſoit parce que l'exercice de cet amour eſt la ſeule voie qui me conduiſe ſûrement à la poſſeſſion des biens que je deſire; ſoit enfin, par ce qu'il y a un bonheur attaché aux actes mêmes de cet amour, indépendamment de l'utilité que j'en retire.

Donc, il convient ſouverainement à ma nature d'aimer les autres hommes; donc il m'eſt véritablement naturel de les aimer, puiſque tout ce qui eſt renfermé dans ces quatre articles, & qui m'eſt également naturel, n'eſt autre choſe que

l'amour même de mes ſemblables, conſideré ſous toutes ſes faces différentes.

Donc, par une ſuite néceſſaire de toutes mes démonſtrations, ou expliquées avec plus d'étendue, ou réunies comme en un ſeul point, il y a une abſurdité évidente à ſoutenir qu'il eſt naturel à l'homme de haïr ſes ſemblables, & cette abſurdité n'a pu trouver de défenſeurs que parmi ceux qui ont pris la dépravation ou le déréglement de la nature, pour ce qui lui eſt le plus contraire, c'eſt-à-dire, pour la nature même. Car ſi, d'un côté, vivre ſelon la nature & vivre ſelon la raiſon eſt préciſément la même choſe pour un être raiſonnable; ſi, de l'autre, vivre ſelon la raiſon, c'eſt aimer les autres hommes, dire qu'il eſt naturel à l'homme de les haïr, c'eſt vraiment dire qu'il lui eſt naturel d'agir contre ſa nature; contradiction groſſiere dont j'ai déja parlé ailleurs, & à laquelle on peut toujours réduire ceux qui

attaquent les propoſitions, dont je viens d'établir la vérité.

Faut-il mettre encore dans un plus grand jour une abſurdité ſi ſenſible ? Je n'ai beſoin pour cela que d'une ſeule réflexion qui ſera également à la portée de tous les eſprits.

Pour bien juger s'il convient à ma nature de haïr mes ſemblables plutôt que de les aimer, je ne dois conſidérer ni la haine, en tant qu'elle eſt adoucie, tempérée ou corrigée par un mêlange d'amour, ni l'amour, en tant qu'il eſt alteré, corrompu, & pour ainſi dire infecté, par un mêlange de haine. La raiſon veut que je ſuive en ce point la méthode de Socrate, & comme il compare la ſuprême iniquité avec la ſuprême juſtice, pour découvrir plus ſûrement la nature & les ſuites de l'une & de l'autre, il faut que je compare la haine pure avec l'amour pur, la haine conſommée avec l'amour parfait, en un mot, la haine

portée à ſon dernier période, avec l'amour conſidéré dans ſon plus haut degré.

En effet, ſi la haine eſt la diſpoſition la plus conforme à la nature de l'homme, plus cette haine ſera ardente, générale, continuelle, plus auſſi l'homme agira ſelon ſa nature, plus il ſera dans la ſituation qui lui doit plaire davantage, & il ne lui manquera pour étre entierement heureux, que de ſavoir ſe mettre au-deſſus de toute crainte; enſorte que s'il pouvoit parvenir à ſe faire toujours craindre lui-même, il ſeroit au comble de la félicité, puiſque ſon inclination dominante, par rapport à ſes ſemblables, ſeroit pleinement ſatisfaite.

Au contraire, ſi c'eſt l'amour pour la ſociété ou pour ſes membres, qui eſt le ſentiment le plus conforme à la nature de l'homme; s'il n'y en a point à qui le ciel n'inſpire ce ſentiment dès le premier moment de ſa vie raiſonnable, & qui n'en donnât

des preuves aux autres hommes ; ſi des paſſions contraires à ſa véritable nature ne l'en détournoient, plus cet amour ſera ardent, général, continuel, plus auſſi l'homme agira ſelon ſon eſſence, plus il ſera dans la ſituation qui lui eſt la plus agréable, & il ne manquera à ſon bonheur que de pouvoir ſecouer entierement le joug des paſſions qui l'empêchent de ſuivre la premiere pente de ſon être ; enſorte que s'il parvenoit à n'être agité d'aucun mouvement de haine, & à vivre dans un état où il feroit toujours ſûr d'aimer ſes ſemblables & d'en être aimé, il jouiroit d'une félicité parfaite à cet égard, puiſque l'inclination dominante de ſon cœur feroit entierement ſatisfaite.

Suppoſons donc d'abord un homme pleinement perſuadé, qu'il eſt naturellement l'ennemi de tous les autres hommes, & que de leur part ils ne ſont pas moins ſes ennemis. Suppoſons qu'il ne donne aucune

borne à ſa haine, & que ce ſoit un véritable & parfait Miſantrope, mais un Miſantrope avide, violent, audacieux, qui veuille uſurper les biens, les honneurs, les plaiſirs de tous les humains, ſe rendre maître même de leur vie, les rapporter tous à lui, & les regarder comme ſes eſclaves, ou comme n'étant au monde que pour ſervir d'inſtrument ou de jouet à ſes paſſions.

Que lui arrivera-t-il en cet état, & quelles en ſeront les ſuites? Il ſe déclarera contre tout le genre humain, mais tout le genre humain ſe déclarera contre lui; ce ſera un nouvel Iſmaël, dont on pourra dire avec l'Ecriture, que ſa main eſt armée contre tous, & que la main de tous eſt armée contre lui. Eſt-il néceſſaire d'ajouter, qu'il ſera ſûrement opprimé par le plus grand nombre, & que bientôt ſacrifié à l'intérêt commun, il n'aura vécu que pour donner, par ſa mort, cette leçon ſalutaire à l'humanité, que la haine por-

tée à son plus grand excès est si peu convenable à la nature de l'homme, qu'elle est au contraire la cause infaillible de sa destruction.

Portons cependant nos vues encore plus loin, & puisque nous sommes dans le pays des suppositions, ne craignons point de les multiplier, & de hasarder même celles qui ont le moins de vraisemblance. Imaginons donc qu'un seul puisse être plus fort que tous, & que tous soient assez aveugles pour souffrir qu'il exerce sur eux tous les excès d'une haine assez heureuse pour être toujours impunie; ensorte que craint de tous & ne craignant personne, il puisse dire du genre humain ce que Tibere disoit du sénat : *O homines ad servitutem paratos. Tacit. Annal. l. III. ch. 65.*

Il se procurera, à la vérité, tout ce qu'on appelle les biens extérieurs, richesses, plaisirs des sens, autorité fondée sur la crainte, en un mot, l'usage libre & illimité de tout ce qui

peut flatter ſes paſſions ; mais il lui manquera toujours la plus douce, la plus intime, la plus ſatisfaiſante de toutes les voluptés, je veux dire, celle d'aimer & de ſentir qu'il eſt aimé : plaiſir que les rois, dans le plus haut point de leur grandeur, envient ſouvent aux derniers de leurs ſujets, ennuyés eux-mêmes, comme Tibere, de ne voir autour d'eux que des eſclaves, & forcés d'avouer triſtement, qu'ils n'ont point d'amis. Ce n'eſt pas tout, non-ſeulement celui que nous imaginons ici, comme le héros de la haine, ſera privé de toutes les douceurs de l'amour actif & paſſif ; mais quelque barbare qu'on le ſuppoſe, il ne pourra s'empêcher de ſentir le contre-coup de ſa haine. Le tyran le plus inhumain ne ceſſe point d'être homme ; & il n'y a aucun homme qui puiſſe ſentir, ſans un véritable déplaiſir, que tout ce qu'il haït, le haït encore plus lui-même.

Quel ſera donc le véritable état du

personnage que nous mettons ici ſur la ſcene, en ſuppoſant même ce qui eſt impoſſible, qu'il puiſſe ſe mettre en état de ne rien craindre? D'un côté, il n'éprouvera aucun des plaiſirs de l'amour, qui ſont cependant la plus grande partie de notre bonheur, pour ne pas dire qu'ils ſont notre bonheur même; de l'autre, ne pouvant éviter le tourment de ſentir qu'il eſt haï de tous ceux qu'il connoît, il ſera également malheureux, & par le défaut d'amour & par l'excès de ſa haine. Eſt-ce donc là ce qu'on appelle vivre ſelon la nature, dont le vœu commun & perpétuel eſt de parvenir à ſa plus grande félicité? N'eſt-il pas évident que celui qui hait s'en éloigne d'autant plus qu'il s'éloigne de l'amour parfait, ou qu'il s'approche de la haine conſommée; & ſi c'eſt-là ſuivre la nature, ne ſera-t-on pas réduit à prétendre que la nature même porte l'homme à ſe rendre malheureux?

Changeons à préſent de ſuppoſition, & jettons les yeux ſur un objet plus agréable, je veux dire, ſur l'amour contemplé dans toute ſa perfection.

Celui qui le portera au plus haut degré ne regardera tout le genre humain que comme une ſeule famille dont il eſt un des membres; il reſpectera dans tous les hommes l'égalité de la nature, & il les aimera non-ſeulement comme ſes égaux, mais comme ſes freres. Il veillera ſur eux pour en détourner tous les maux qui les menacent, & il ne ſera pas moins attentif à leur procurer tous les biens qui ſont en ſon pouvoir. L'amour qu'il leur porte n'en fera que comme un ſeul être avec le ſien, & ſa complaiſance en lui-même croîtra à proportion du bien qu'il leur fera, parce qu'il croira augmenter par-là, comme je l'ai dit ailleurs, la perfection ou la grandeur de ſon être.

Quels ſeront les fruits d'une diſpoſition

poſition ſi favorable à la ſociété ? Il aimera tous les hommes & tous les hommes l'aimeront, comme ſa main ſera le ſoutien de tous ſes ſemblables, leurs mains ſeront auſſi ſon appui, & bien loin de ſe voir en danger d'être accablé par le nombre, s'il y a des barbares ou des ingrats qui conſpirent pour l'attaquer, un plus grand nombre d'hommes ſans comparaiſon s'armera pour le défendre. Il connoîtra donc par ſon expérience, & il en ſera un exemple utile à tout le genre humain, que les biens de l'amour ſont auſſi avantageux à celui qui les donne qu'à ceux qui les reçoivent, & que pour être heureux autant que la condition humaine le permet, il ſuffit d'aimer & d'être aimé.

Plus on exclud de la haine tout mélange d'amour, plus on prive l'homme de ce qui peut faire ſa plus grande béatitude, & le ſuccès même le plus favorable ne dédommage point celui qui hait, du déplaiſir ou

plutôt du ſupplice de n'aimer rien & de n'être point aimé. Mais il n'en eſt pas ainſi de l'amour, il devient au contraire d'autant plus heureux qu'il eſt plus pur & plus dégagé de tout mêlange de haine. La privation de ce dernier ſentiment eſt un bien au lieu d'être un mal. Quel eſt l'homme qui ſe ſoit jamais plaint de n'avoir rien à haïr, & qui ait cru avoir beſoin de dédommagement, pour ſe conſoler de ne ſentir aucun mouvement d'averſion; ainſi celui qui porteroit la haine au plus haut degré, ſentiroit toujours un vuide immenſe dans ſon cœur par l'abſence de l'amour que l'homme veut éprouver ſans ceſſe en toutes manieres, pendant que celui qui jouiroit pleinement d'un amour parfait regarderoit l'exemption même de tout ſentiment de haine comme une très-grande partie de ſon bonheur.

Mettons à préſent ces deux images, l'une de la haine abſolue & conſommée, l'autre de l'amour univer-

ſel & accompli à côté l'une de l'autre, comme Glaucon & Adimante, dans la république de Platon, vouloient placer ces deux tableaux ingénieux, dont l'un repréſentoit le juſte & l'autre l'injuſte. Y a-t-il un ſeul homme qui, les enviſageant de ſang froid avec les yeux d'un amour-propre tant ſoit peu éclairé, ne voulût reſſembler à l'une plutôt qu'à l'autre, ou pour mieux dire, qui ne regardât la premiere avec horreur, comme le portrait d'un monſtre plutôt que d'un homme, & qui ne s'attachât à la derniere comme à l'objet le plus digne, non-ſeulement de ſon amour, mais de ſon imitation?

Or, ce qui eſt vrai de la haine & de l'amour portés au plus haut point, ne l'eſt pas moins dans tous les degrés inférieurs, où des diminutions ſemblables de part & d'autre laiſſent toujours ſubſiſter la même proportion, que la fiction de la haine & de l'amour conſiderés dans leur dernier

période ne ſert qu'à mettre dans un plus grand jour.

Donc, il eſt évident, que la nature même de l'homme le porte à l'amour autant qu'elle l'éloigne de la haine, & je commence même à comprendre que je n'avois peut-être pas beſoin de toutes les preuves de raiſonnement que j'ai entaſſées les unes ſur les autres, pour me convaincre de cette vérité; il m'auroit ſuffi de me renfermer dans le fond de mon cœur pour y connoître une inclination ſecrete qui m'attache aux autres hommes; un ſentiment intime qui prévient même l'uſage parfait de ma raiſon; un goût que j'ai reçu en naiſſant, & qui me diſpoſe, comme par un attrait ou un inſtinct naturel, à aimer la ſociété de mes ſemblables, ſoit que je conſidere celle qui me lie avec les hommes en général, ſoit que je faſſe attention à ces ſociétés particulieres, dont le cercle bien moins vaſte ne renferme que ceux qui ſont unis avec moi par des relations plus perſonnelles.

Je me ſuis trop étendu ſur les preuves de raiſonnement pour m'arrêter long-tems à développer ce nouveau genre de preuve, qui eſt de pur ſentiment; mais je dois au moins en indiquer ici les principales ſources, pour faire voir, en finiſſant cette méditation, combien mon cœur eſt naturellement d'accord avec mon eſprit ſur une matiere ſi intéreſſante pour l'un & pour l'autre.

C'eſt dans cette vue que j'écarte d'abord toutes les raiſons tirées de mon intérêt, qui m'ont fait concevoir juſqu'ici combien la ſociété humaine eſt déſirable pour moi par les biens extérieurs qu'elle me procure. Je ſuppoſe, au contraire, que je ſois auſſi parfait & auſſi heureux qu'un mortel le puiſſe être ſans le ſecours des autres hommes, ne craignant aucun des maux, & ne deſirant aucun des biens qui ſont hors de moi, exempt de tous les beſoins qui excitent mes deſirs, ou ayant de quoi y ſatisfaire par mes ſeules forces. En un

mot, je me mets, par une nouvelle fiction de mon esprit, dans la situation de ces peuples de la Germanie, dont Tacite disoit, qu'ils étoient parvenus à un tel degré de jouissance ou plutôt de modération & de bonheur, qu'il ne leur restoit plus rien à desirer. Je dis que dans cet état même je ne cesserai pas d'aimer encore les autres hommes, je les aimerai seulement d'une maniere plus pure & plus dégagée de tout ce qu'on appelle ordinairement intérêt.

Si quelqu'un doute de cette vérité, & s'il demande par quel charme secret je m'attacherai dans cette supposition à ceux de qui je n'aurai rien à desirer, je le prierai de comparer l'état de la solitude avec celui de la société, non par rapport aux biens ou aux maux extérieurs de l'un ou de l'autre état; mais uniquement par rapport à l'impression que chacune de ces deux situations, je veux dire l'absence ou la présence des autres hommes, font sur moi, de quel-

que maniere que j'en uſe, ou pour le vice ou pour la vertu. Je ne demande à tout eſprit attentif qu'un petit nombre de réflexions, pour le mettre en état de connoître, par voie de ſentiment, la différence de l'une & de l'autre, & d'y découvrir la cauſe de ce que j'appelle une eſpece d'inſtinct naturel qui m'attache à la ſociété.

1°. Telle eſt la nature de mon être, qu'il m'eſt plus pénible, ſans comparaiſon, de ne rien voir, que de beaucoup voir; de ne point parler, que de parler ſuffiſamment; & en géneral de ne pas agir que d'agir. Il eſt vrai que l'excès de l'action me fatigue & me déplaît; mais ſi je puis opter entre une ceſſation totale d'action & une action modérée, mon eſprit n'héſite pas à prendre le dernier parti, & j'en ai expliqué ailleurs la raiſon, quand j'ai dit, qu'il a plû à Dieu, comme l'expérience me le montre, d'attacher un ſentiment agréable à l'exercice de toutes mes facultés, parce que j'y apper-

çois plus diſtinctement la perfection de mon ame. Delà vient que la privation de quelqu'un de nos ſens, & ſur-tout de ceux qui nous mettent le plus en état d'agir au-dehors, nous eſt ſi ſenſible, & que nous le regardons comme une eſpece de diminution de notre être.

Non-ſeulement je deſire d'agir, mais j'aime encore à recevoir les impreſſions agréables qui viennent des objets extérieurs, & qui ſont de telle nature, que je ne ſaurois y ſuppléer aiſément par mon imagination. C'eſt un peintre qui me plaît à la vérité, mais qui n'agit point ſans un effort que je ne puis ſoutenir long-tems, & dont la peinture la plus fidele demeure toujours fort au-deſſous de ſon original.

J'aime donc également en un ſens, & à agir & à éprouver l'action des objets extérieurs; mais, en premier lieu, j'agis beaucoup moins dans la ſolitude que dans la ſociété. Mes yeux, mes oreilles, ma langue y

ſont dans une inaction pénible, qui me prive du plaiſir de voir des portraits vivans de mon être, d'entendre des ſons propres à reveiller en moi des idées ou des ſentimens agréables, & de tracer par mes paroles dans l'ame de mes ſemblables une image flatteuſe de mon eſprit.

Par la même raiſon j'y reçois moins de ſenſations qui me plaiſent, & j'apprends, par cette eſpece de langueur où je tombe loin du commerce des hommes, que la nature m'a formé pour la ſociété où mon ame, vivant dans une action & dans une paſſion continuelle, goûte également l'une & l'autre, parce qu'elles changent & diverſifient, pour ainſi dire, à tous momens la ſcene du ſpectacle qu'elle ſe donne à elle-même.

2°. Ce n'eſt pas ſeulement cette eſpece d'action ou de paſſion, dont mes ſens ſont les inſtrumens, qui ceſſe ou qui languit dans la ſolitude; mes facultés les plus ſpirituelles y

éprouvent auſſi une eſpece d'indolence, qui ne m'eſt pas moins inſupportable. Je me perds, comme dans le vague de mes penſées, lorſqu'elles ne ſont point fixées ou ſoutenues par l'appui que je trouve dans celles des autres hommes ; & ſouvent je me trouve alors dans cet état, où je dis que je ne penſe à rien, parce que mon attention ne fait que couler négligemment ſur une multitude confuſe d'objets, qui n'y excitent aucune penſée clairement & diſtinctement apperçue. De-là vient que, ſurchargé en quelque maniere du poids de mon eſprit, je cherche naturellement la ſociété, comme un voyageur qui a été long-temps ſur mer, aſpire à revoir la terre & la découvre de loin avec plaiſir, quand ce ne ſeroit que parce qu'elle lui préſente des points fixes & variés, où ſes yeux fatigués depuis long-tems par la vue d'un objet immenſe, mais uniforme, ſe repoſent agréablement: à ce premier plaiſir, la ſociété joint

celui qui naît de la nouveauté, de la singularité, de la diversité des pensées de nos semblables ; plaisir toujours accompagné d'un sentiment agréable de notre perfection, qui nous paroît croître à mesure que nos connoissances se multiplient. Notre amour-propre augmente même souvent la douceur de ce sentiment, soit qu'il nous persuade en secret, que dans ce commerce d'esprit qui est entre nous & les autres hommes, nous donnons plus que nous ne recevons ; soit qu'il se nourrisse de leur approbation, ou qu'il sache mettre à profit leur contradiction même, qui devient souvent une nouvelle matiere de complaisance en nous, parce que nous nous flattons d'y montrer encore mieux la supériorité de notre génie.

3°. Si mes sens & mon esprit sont plus satisfaits dans la société que dans la solitude, j'y jouis aussi beaucoup mieux de mon cœur, qui ne se plaît pas moins à éprouver les sentimens

dont il eſt capable, que mon eſprit à exercer les opérations qui lui ſont propres. Outre que la ſociété préſente toujours de nouveaux objets à mon amour, je ſuis fait de telle maniere que je m'aime toujours moins, quand je m'aime ſeul, que lorſque je m'aime en aimant d'autres hommes. Comme ils m'engagent à me conſidérer ſous les divers rapports que j'ai avec eux, je me multiplie, pour ainſi dire, en autant d'objets qu'il y a de faces différentes ſous leſquelles je me regarde, & dont chacune donne une nouvelle pâture à mon amour-propre. S'il eſt donc vrai, d'un côté, que je ne cherche qu'à m'aimer moi-même de plus en plus; s'il eſt vrai de l'autre, que je m'aime plus dans la ſociété que dans la ſolitude, puis-je douter que je ne me porte naturellement à l'état, qui ſatisfait le plus mon inclination dominante, & qui augmente de beaucoup le plus grand de tous mes plaiſirs?

4°. Les impreſſions des ſens, les penſées de mon eſprit, les mouvemens de mon cœur, m'excitent également à produire au dehors, non-ſeulement par la parole, mais encore plus par les actions. C'eſt par-là même que l'homme ſe flatte de faire éclater davantage ſa force, ſa ſageſſe, ſa grandeur d'ame. Bien penſer, c'eſt beaucoup ; bien parler, c'eſt encore plus ; mais bien agir & faire de grandes choſes, voilà ce qui nous donne la plus haute idée de nous-mêmes, ſoit par le jugement direct que nous en portons ; ſoit par le contre-coup, & comme par la réflexion de celui que nous croyons lire dans l'eſprit des autres hommes.

La ſolitude me refuſe cette double ſatisfaction. D'un côté, elle ne me peut fournir aucune occaſion de faire de ces actions qui frappent mon ame ; & de l'autre, quand je pourrois en faire de ce genre, comme elles ſeroient ſans témoins, elles ſeroient auſſi ſans gloire. Réduit au

ſeul témoignage de ma conſcience ; je ſerois, dans la ſolitude, un acteur ſans théâtre comme ſans ſpectateur ; & puiſque je meſure autant ma grandeur ſur l'opinion des autres que ſur la mienne, je ne jouirois jamais que d'une partie de mon être.

5°. Qu'on ne me diſe donc point qu'au contraire je dois en jouir plus pleinement dans la ſolitude, parce que je puis m'y poſſéder ſans partage ou ſans diſtraction, n'y vivre que pour moi & n'y être occupé que de moi ſeul ; au lieu que dans la ſocieté, je ſuis ſouvent forcé de me prêter aux deſirs des autres, afin qu'ils ſe prêtent aux miens ; de vivre pour eux, autant & peut-être plus que pour moi, & d'acheter ce qui me plaît dans leur commerce par la perte d'une partie de cette liberté ou de cette indépendance, qui eſt le plus flatteur de tous mes biens. Je ſais qu'il y a eu des philoſophes qui ont raiſonné de cette maniere, & qui ont cru que pour s'affranchir de toute

ſervitude & vivre librement au gré de ſes deſirs, l'homme devoit rompre les liens de la ſociété & ſe retirer dans la ſolitude, comme dans un port favorable, où il goûteroit le même plaiſir que les rois, ſuivant la penſée de Cicéron, je veux dire, la ſatisfaction de ne reconnoître d'autre empire que celui de ſa propre volonté; mais je ſais auſſi que ſi quelques philoſophes ont enſeigné cette morale, il n'y en a aucun qui l'ait pratiquée; ou que ſi l'on en a vu qui aient affecté de vivre dans une eſpece de ſolitude, ils y ont cherché plutôt une ſociété de choix & aſſortie à leur goût, qu'une entiere ſéparation de toute ſociété.

Ariſtote avoit donc raiſon de le dire; pour vivre dans un état ſi contraire à la nature, il faut être un Dieu ou une bête ſauvage, & la raiſon n'en eſt pas difficile à découvrir, ſi l'on ſuit attentivement les idées dont je viens de me ſervir pour expliquer les cauſes de cette inclina-

tion naturelle qui me porte à la société.

Je veux jouir de moi-même, il est vrai, & c'est-là le véritable principe de tous mes amours. Mais ce moi que j'aime avec tant d'ardeur, j'éprouve non-seulement qu'il me plaît moins dans la solitude, mais qu'il m'y déplaît en quelque maniere; qu'il m'y devient à charge & quelquefois même presqu'insupportable. Dépouillé de tous ces avantages empruntés, dont je le revétis dans la société & qui augmentent à mes yeux l'image de ma perfection, il me paroît comme réduit à une nudité semblable à celle qui fit rougir nos premiers parens. Obligé d'avoir toujours les yeux fixés sur moi, je n'y apperçois que des défauts ou des besoins ; j'y sens continuellement ou mon imperfection ou ma misere, & pour tout dire en un mot, je m'y vois trop & de trop près pour m'aimer autant que je le desire. Quand même mon amour-propre seroit as-

ſez aveugle pour ne voir rien en moi qui lui déplût, la ſeule uniformité du ſpectacle ſuffiroit pour me fatiguer ; comme la vue du meilleur de mes amis deviendroit non-ſeulement inſipide, mais ennuyeuſe pour moi, ſi j'étois deſtiné à le voir toujours & à ne voir jamais que lui.

La ſociété me plairoit donc quand elle ne feroit qu'interrompre cette vue trop continuelle de moi ſeul ; elle me fait ſortir, pour ainſi dire, de ce tête à tête importun qui ſe paſſe entre moi & moi-même, pour jouir d'un autre mal, qui me plaît beaucoup plus que le premier ; ſoit parce que ſes beſoins plus promptement & plus aiſément remplis me le font paroître moins imparfait ; ſoit parce qu'il me ſemble auſſi plus heureux à cauſe du grand nombre d'impreſſions agréables qu'il reçoit ; ſoit enfin, parce que l'approbation & l'eſtime qu'il croit trouver dans les autres hommes, augmentent la bonne opinion qu'il a de lui même. De-là vient,

comme on l'a remarqué tant de fois, le plaiſir que nous goûtons dans la chaſſe, dans le jeu, en un mot, dans tout ce qui nous dérobe la vue trop conſtante de notre être ſeul & n'exiſtant pour ainſi dire que dans lui-même. L'homme, qui ſe cherche toujours en un ſens, ſe fuit toujours en un autre, parce que voulant ſe trouver heureux, & ne pouvant rentrer au dedans de lui ſans ſe reconnoître malheureux, il ſe hâte d'en ſortir pour ſe jetter avidement dans la ſociété, où il étourdit au moins le ſentiment de ſa miſere, s'il ne peut l'étouffer entiérement. Il lui en coûte, à la vérité, une partie de ſon indépendance, & il eſt obligé de ſe contraindre ſouvent pour les autres, afin que les autres ſe contraignent pour lui; mais il préfere une eſpece de ſervitude douce & agréable, qui lui épargne la vue de ſa foibleſſe ou de ſon imperfection, à une liberté embarraſſante & pénible qui le rend malheureux préciſément;

parce qu'elle le livre trop à lui-même; & comme une telle difpofition eft commune à tous les hommes, je n'aurois eu befoin, à la rigueur, que de cette feule réflexion pour comprendre combien l'homme fe porte de lui-même à aimer la fociété par un fentiment né avec lui, dont il ne pénetre pas toujours la raifon, mais qui n'en agit pas moins réellement fur fon cœur. Semblable en ce point à la plupart de nos inclinations naturelles, que nous fentons long-tems avant que d'avoir pu les bien connoître.

Je pourrois entrer ici dans un plus grand détail des plaifirs que je goûte & des peines que j'évite ou que j'adoucis par le moyen de la fociété. Mais comme je m'expoferois par-là à répéter une partie de ce que j'ai dit ailleurs fur ces avantages, tels que la raifon me les fait connoître, je me renferme uniquement dans ces attraits généraux de la fociété que je viens de développer. Attraits qui, comme je l'ai dit d'abord, prévien-

nent en nous l'office de la raiſon, & qui font la même impreſſion de tous les hommes, de quelque caractere qu'on les ſuppoſe, raiſonnables, portés à la vertu, ou enclins au vice; attraits, qui ſemblent même avoir plus de pouvoir ſur ceux qui ſont les moins parfaits; parce que, comme je l'ai déja dit ailleurs, ils ſont moins capables de ſe ſuffire à eux-mêmes, que ceux qui ont plus de perfection; attraits par conſéquent qui démontrent pleinement cette vérité, qu'il n'eſt point d'homme qui ne ſente dans ſon cœur une pente naturelle pour la ſociété.

M'oppoſera-t-on ici le lieu commun de ſes défauts ou de ſes inconvéniens, & prétendra-t-on que parce qu'elle renferme un mélange de biens & de maux, le ſentiment ou l'intérêt de la nature doit en éloigner autant les hommes, que les y porter? Mais j'ai prévenu cette objection, lorſque j'ai fait voir combien, toute compenſation faite, la ſociété m'eſt

plus utile que nuiſible. Et d'ailleurs ce ſentiment intérieur dont il s'agit uniquement en cet endroit, ce ſentiment atteſté par une expérience continuelle, ne m'apprend-il pas que, quelques peines ou quelques dégoûts que l'homme puiſſe éprouver dans le commerce de ſes ſemblables, il ne peut ſe réſoudre à y renoncer, parce qu'il ſent que la ſolitude lui ſeroit encore plus inſupportable, & que de tous les états, le plus difficile à ſoutenir, c'eſt celui où l'homme ſans appui, ſans ſecours, ſans conſolation ſenſible, retombe, pour ainſi dire, tout entier ſur lui ſeul, & s'accable ſoi-même de ſon propre poids ?

L'inclination qui le porte à vivre avec les autres hommes eſt donc non-ſeulement un ſentiment naturel, mais un ſentiment dominant, qui l'emporte ſur tout autre, & qui eſt infiniment plus fort dans ſon cœur que la crainte des inconvéniens qui ſont inſéparables de la ſociété ; inconvé-

niens qu'il eſpere toujours d'éviter, ou de réparer, ou de compenſer par de plus grands avantages, & qui ailleurs n'ont aucune proportion à ſes yeux avec ceux d'une entiere ſolitude.

Ainſi en jugent tous les hommes, & plus éclairés & de meilleure foi ſur ce point qu'Hobbes & ſes ſectateurs; ils me reprocheroient peut-être, s'ils voyoient cet ouvrage, d'avoir employé tant de tems à leur prouver ce qu'ils ſentent tout auſſi bien que moi, je veux dire, qu'ils aiment naturellement la ſociété, indépendamment même, comme je l'ai dit d'abord, des biens extérieurs qu'ils en peuvent attendre.

Mais ce ſeroit bien en vain qu'ils naîtroient tous avec cette inclination, s'ils la rendoient inutile & même nuiſible, par une averſion déraiſonnable qui, les rendant ennemis les uns des autres, les mettroit dans une ſituation encore plus triſte que la ſolitude. Ainſi, puiſque c'eſt la nature

même, ou plutôt ſon auteur, qui forme dans leur cœur le vœu permanent de la ſociété, je ne ſaurois douter qu'il n'y ait joint auſſi le vœu de cette bienveillance réciproque, ſans lequel ſon ouvrage, toujours privé de l'effet auquel il eſt deſtiné, ne ſeroit qu'une contradiction perpétuelle & inexplicable; puiſque d'un côté, il inſpireroit aux hommes une inclination dominante pour la ſociété, & de l'autre il allumeroit dans leur cœur une haine auſſi puiſſante contre leurs ſemblables, qui anéantiroit la ſociété même, ou qui la rendroit non-ſeulement triſte, mais preſque toujours funeſte à tous ſes membres.

Je pourrois donc n'en pas dire davantage ſur ce ſujet, & je ne m'y ſuis même que trop étendu; mais puiſque j'ai commencé à rechercher toutes les traces de ce ſentiment intérieur, qui nous enſeigne ſans le ſecours du raiſonnement, que nous aimons naturellement les autres hom-

mes, je ne puis me refuser la satisfaction d'en reconnoître encore les effets dans le goût que nous avons pour ces société moins nombreuses, que le mariage forme entre le mari & la femme, la naissance entre le pere & les enfans, entre les freres, entre les parens & les membres de la même famille; l'amitié entre les amis; l'intérêt de l'état entre tous les citoyens.

Je fais d'abord une réflexion commune à toutes ces sociétés.

S'il est vrai, comme je l'ai fait voir, que les sentimens qui m'attachent à la société humaine naissent du fond de ma nature même, plus les liaisons que j'ai avec mes semblables se resserreront par des nœuds, qui les rapprocheront de moi & me mettront en état de mieux jouir des douceurs que je trouve dans leur commerce, ou pour m'exprimer encore d'une autre maniere, plus le cercle de mon affection se renfermera dans un espace proportionné à la mesure de mon

mon eſprit & de mon cœur, plus auſſi je dois ſentir croitre ma ſatisfaction, en me liant avec des objets qui ſont plus à la portée de mon amour, & qui, par leur familiarité même, me font éprouver plus diſtinctement & plus fréquemment les plaiſirs qui m'attachent en général à la ſociété.

Ma raiſon me montre que cela doit être ainſi, mais ce n'eſt plus elle que je conſulte ſur ce ſujet. Je n'interroge que mon ſentiment intérieur, & pour peu que je l'étudie dans les différentes eſpeces de ſociétés dont je viens de parler, je n'ai pas de peine à reconnoitre, qu'il n'en eſt aucune qui n'ait des charmes naturels pour moi.

Je ne m'arrête point à conſidérer dans la premiere ou la plus ancienne, je veux dire dans le mariage, ce qui n'eſt qu'une impreſſion groſſiere & preſque animale. J'y pourrois trouver néanmoins une preuve ſenſible de cette pente à l'union que nous

apportons tous en naiſſant; & comme elle ſe rapporte directement à la conſervation du genre humain, je ſerois en droit d'en conclure, qu'il n'eſt pas croyable que la nature nous eût donné une inclination ſi forte pour la propagation de notre eſpece, ſi le mariage ne devoit ſervir qu'à augmenter le nombre de nos ennemis.

Mais j'aime mieux l'enviſager d'une maniere plus élevée, & m'attachant à l'idée même des Juriſconſultes payens, le regarder avec eux comme conſiſtant principalement dans l'union des eſprits, ou dans ce qu'ils appellent, *Conſortium omnis vitæ, divini humanique Juris communicatio; animorum conſenſio, individua ſocietas.* C'eſt donc cette ſociété de tous les biens du corps & de l'eſprit; c'eſt cette communication de tout ce qui ſe rapporte à Dieu & à l'homme; c'eſt cette union étroite & indiſſoluble ſelon le vœu de la nature, comme les mêmes Juriſ-

consultes l'attestent, qui forme véritablement le lien du mariage, lien qui est fondé sur cette premiere vérité dont j'ai expliqué les raisons, qu'il ne convient pas à l'homme, qu'il ne lui est pas bon d'être seul & qu'il a besoin d'un secours semblable à lui ; *non est bonum hominem esse solum, faciamus adjutorium simile sibi. Genes. chap.* 2. *v.* 18. Paroles qui renferment la substance de tout ce que j'ai dit dans cette méditation, & par lesquelles Dieu unissant la premiere femme au premier homme, semble avoir voulu marquer dans ces deux créatures, qu'on peut appeller les élémens du genre humain, le principe de cette inclination naturelle, qui devoit porter tous leurs descendans à aimer leurs semblables, par l'effet de l'amour qu'ils auroient pour eux-mêmes.

Qui peut douter que nos premiers parens n'aient éprouvé dès le commencement du monde, combien l'union leur étoit non-seule-

ment plus utile, mais plus agréable & plus douce que la diviſion? Qu'auroient-ils gagné à ſe haïr? Ils ſe ſeroient privés en même-tems & des plaiſirs de l'amour & de tous les ſecours qu'ils en pouvoient attendre. Pourquoi donc leur poſtérité n'auroit-elle pas hérité d'un ſentiment qui ne convient pas moins à l'état où elle ſe trouve? Les Juriſconſultes Romains ont-ils cru faire une nouvelle découverte, ou imaginer quelque choſe d'extraordinaire, lorſqu'ils ont dit que l'union des cœurs étoit l'eſſence du mariage? L'union phyſique des deux ſexes n'appartenoit, ſelon eux, qu'à cette eſpece de droit qu'ils regardoient comme commun entre l'homme & la bête. Mais le mariage conſideré comme l'union morale des esprits leur paroiſſoit l'ouvrage de ce droit des gens, qui eſt propre à l'homme dans ſa qualité d'être raiſonnable.

Ce n'eſt pas même ici une vérité qui n'ait été connue que de la ſa-

geſſe romaine. Il n'eſt preſque point de nation qui ne diſtingue l'état du mariage de celui du ſimple concubinage, & qui ne tende à cet état comme par une loi ſecrete de la nature. La véritable religion nous a fait connoître un état plus parfait, mais c'eſt parce qu'elle éleve l'homme au-deſſus de la nature même. Et comme l'on prouveroit fort mal, qu'il n'eſt pas naturel à l'homme de vouloir conſerver ſa liberté, parce qu'il y a des religieux qui s'en privent par vertu ; leur exemple ou celui des prêtres de l'égliſe latine, qui renoncent au mariage, par le méme principe, ne prouve pas non plus que l'homme ne tende pas naturellement à cet état. On voit, au contraire, que plus une nation ſent fidellement la ſimple impreſſion de la nature, plus les mariages y ſont fréquens ; le célibat eſt bien plus récent dans le monde que l'état conjugal. Le premier de ces deux états n'eſt, ſans la religion, que l'effet de la

ſingularité de l'eſprit ou du libertinage du cœur. On le voit devenir plus commun à meſure que les mœurs dégénerent; & ſi l'on en trouve des exemples plus fréquens, c'eſt dans les pays où elles ſont les plus corrompues. Il eſt ignoré au contraire, dans les pays où les peuples plus vertueux ou moins déréglés conſervent encore la premiere ſimplicité de la nature. On ne ſauroit donc douter que cette eſpece de ſociété qui ſe forme par le mariage & qui eſt la ſource & comme le modele de toutes les autres, ne ſoit naturellement deſirée par tous les hommes, & que ce deſir ne renferme une preuve ſenſible de l'inclination naturelle, & en un ſens invincible, qui les porte à la ſociété par attrait & par ſentiment.

Les fruits d'une union ſi intime en forment deux nouvelles eſpeces; la premiere, entre les peres & les enfans; la ſeconde, entre les enfans mêmes, les uns à l'égard des autres,

& à leur exemple, entre les parens comme ſortis de la méme tige.

L'amour, qui nous eſt naturel pour nos ſemblables, commence à ſe manifeſter par voie de ſentiment dans ces deux genres d'union. Tout mariage, qui ſuit la nature pour guide, renferme le vœu des enfans; mais quand tous ceux qui ſe marient forment un tel vœu, ils ne deſirent pas ſans doute, comme je viens de le dire, de ſe donner des ennemis. Ils cherchent non-ſeulement à ſe conſoler par-là de leur mortalité, & à ſe procurer l'avantage de revivre en quelque maniere dans leur poſtérité; mais ils croient ſe rendre plus heureux en multipliant les objets de leur amour & le nombre de ceux qui les aiment. Ils comptent naturellement ſur un retour d'affection de la part de ceux qui leur doivent la vie, l'éducation, les biens, la fortune. Ils eſperent d'y trouver un appui, un ſecours, une conſolation, & de retirer dans leur vieilleſſe les avances

qu'ils ont faites à leurs enfans dans leur jeunesse. S'ils les aiment en effet par ces motifs, nous croyons tous qu'ils ne font que suivre la nature. Les négligent-ils, ou semblent-ils les haïr, nous les regardons comme des peres inhumains, dénaturés & plus barbares que les bêtes mêmes, nous portons un semblable jugement sur les enfans; leur affection pour leurs peres nous paroît un mouvement naturel; leur haine, au contraire, passe dans notre esprit, pour une extinction de tout sentiment d'humanité, & pour une espece de monstre dans la nature, tant nous naissons tous persuadés qu'il est naturel à l'homme d'aimer ceux avec qui Dieu l'unit par ces premiers liens, qui sont le fondement de tous les autres.

Passons à ceux qu'un même sang forme entre les freres ou entre les parens, & joignons-y encore les alliés que le mariage égale en quelque maniere aux parens par l'union

étroite qu'il met entre le mari & la femme.

Quel eſt le pere qui ne ſouhaite pas naturellement de voir régner l'union entre ſes enfans, qui ne les y exhorte pas pendant ſa vie, & encore plus en mourant, & qui ne regarde pas la paix qu'il leur laiſſe comme la plus précieuſe partie de ſa ſucceſſion ?

Le deſir de cette union ſe fait d'abord ſentir aux enfans d'un même pere ; à peine ſont-ils capables d'une légere connoiſſance, qu'ils ſe portent d'eux-mêmes à ſe donner des marques d'une affection mutuelle ; & les plus âgés, bien loin de chercher à ſe prévaloir de l'avantage qu'ils ont du côté de la force, n'en ſont ordinairement que plus attentifs à ſoutenir, à ménager, à reſpecter preſque la foibleſſe des plus jeunes. Ils ſe haïront peut-être réciproquement quelques jours ; mais nous voyons qu'ils commencent, au moins, par s'aimer ; & cette premiere inclination

éclate en eux dans un âge où la seule nature y agit, sans être encore troublée ou étouffée par le mouvement irrégulier des passions, & avant qu'ils aient pu apprendre l'art de feindre & de dissimuler leurs sentimens.

Les nœuds d'une parenté plus éloignée ne sont pas si serrés ; ceux de l'alliance le sont encore moins ; mais cependant lorsqu'aucune cause étrangere ne s'y oppose, les hommes conservent naturellement le souvenir d'une origine commune ou d'un lien qui a uni deux familles, & s'ils peuvent se rendre les uns aux autres des services utiles, ils se font avec plus de goût & de satisfaction, que lorsqu'il s'agit d'obliger des étrangers. Ainsi, sans examiner ce qui se passe dans toute la suite de la vie, par le mêlange des passions, je vois que la scene de toutes ces sociétés, si l'on peut hasarder cette expression, s'ouvre toujours par l'amour ; & en faut-il davantage pour me faire com-

prendre, par voie de ſentiment, que l'amour eſt en effet le premier mouvement de notre ame, pour ceux qui ont les relations les plus directes & les plus immédiates avec nous ?

Mais ces relations mêmes ne nous ſuffiſent pas, notre amour ſe trouve encore reſſerré dans des bornes trop étroites. Il cherche à s'étendre, à ſe dilater, à embraſſer un plus grand nombre d'objets, parce que plus l'amour peut aimer, ſi je puis parler ainſi, plus il eſt heureux. De là cette diſpoſition naturelle, que nous ſentons à nous unir avec quelques-uns de nos ſemblables par les liens de l'amitié : union qui nous charme encore plus que celle qui naît de la parenté. Volontaire dans ſon principe, au lieu que l'autre ne l'eſt pas, nous l'aimons comme notre ouvrage, parce qu'elle ſuppoſe un choix, ou un diſcernement de notre eſprit, une volonté libre & une préférence éclairée de notre cœur : nous y ſentons,

d'un côté, la douceur de ce charme ſecret qui nous attache à la perſonne de nos amis, & de l'autre, le plaiſir de trouver dans notre amitié même, un témoignage de notre perfection, ſoit parce qu'elle nous montre la juſteſſe & la délicateſſe de notre goût, ſoit, & encore plus, par le rapport & la conformité que nous trouvons entre les bonnes qualités de nos amis & les nôtres.

Ce plaiſir ſi délicat, ſi ſpirituel, ſi déſintéreſſé, qui eſt le véritable élément de l'amitié proprement dite, a cependant je ne ſais quoi de ſi flatteur pour tous les hommes, qu'on n'en voit preſque point qui ne deſirent naturellement d'en jouir. Ils cherchent, par intérêt, des amis puiſſans, dont la protection leur ſoit avantageuſe; mais ils ne s'attachent par goût & avec une véritable affection, qu'à ceux dont la ſociété leur plaît par cette conformité de penſées, de ſentimens, d'humeur & d'inclinations, qui leur procure la ſatisfac-

tion de s'aimer dans leurs amis, & de s'y aimer encore plus qu'ils ne le feroient, s'ils ne s'aimoient, pour parler ainſi, que dans eux-mêmes.

On ne ſauroit donc étudier avec attention les mouvemens du cœur humain, ſans reconnoître qu'il porte toujours en lui-même, comme un beſoin d'aimer & d'être aimé; ou ſi l'on veut, une eſpece de ſoif du plaiſir attaché à l'amour, qui, ſemblable à la ſoif ordinaire, nous cauſe une inquiétude & une agitation importune, juſqu'à ce que nous trouvions de quoi l'appaiſer par la poſſeſſion d'un objet, qui nous paroiſſe digne de notre affection.

Si tous les hommes la méritoient, ſelon notre maniere de penſer, nous aurions volontiers autant d'amis que nous connoiſſons de perſonnes différentes. Si nous en avons moins, ce n'eſt pas que notre cœur manque de capacité, & c'eſt encore moins qu'il manque de goût, pour embraſſer un plus grand nombre d'amis. C'eſt

ſeulement parce qu'il eſt rare que le caractere des autres ait cette conformité parfaite avec le nôtre qui forme la véritable amitié. Le défaut eſt donc dans l'objet ou dans la maniere dont nous le conſidérons; mais il n'eſt jamais dans la diſpoſition de notre ame, & l'expérience nous le montre ſenſiblement. A peine un nouvel objet excite-t-il cette ſimpathie dont l'amitié tire ſa naiſſance, que nous nous y attachons d'abord, quelque nombre d'amis que nous ayons déja, & notre cœur s'y livre avec une facilité qui nous fait bien voir qu'il eſt né non-ſeulement avec une faculté, mais avec un deſir inſatiable d'aimer. Ainſi, d'un côté, le petit nombre de nos vrais amis, nous prouve ſeulement, qu'il y a peu d'hommes que nous jugions dignes de ce nom; & de l'autre, la promptitude avec laquelle nous ſaiſiſſons les occaſions favorables d'acquérir de nouveaux amis, nous fait ſentir que nous voudrions pouvoir trouver tous les hom-

mes aimables, afin d'avoir le plaisir de les aimer tous. Ce vœu est même si naturel à notre ame, qu'elle ne manque point d'éprouver une peine secrette quand le caractere des autres nous éloigne d'eux ; elle goûte au contraire une secrete satisfaction lorsqu'il nous en approche, ou qu'il les approche de nous. Nous sommes affligés, ou du moins mécontens, quand ils nous déplaisent, comme si nous leur reprochions de nous faire perdre une occasion d'aimer ; & nous sommes contens ou satisfaits lorsqu'ils nous plaisent, comme si nous leur savions bon gré de donner à notre amour une nouvelle pâture qu'il ne cesse jamais de desirer.

De-là vient que l'homme ne se borne pas encore à toutes les sociétés particulieres dont je viens de parler. De l'union qui est entre le mari & la femme, il passe à celle qui se forme entre le pere & les enfans. De cette seconde espece d'union, il va à celle qui lie les freres, les parens, les

alliés, d'où il s'étend à celle des amis, & de-là il se répand encore sur cette société beaucoup plus nombreuse, que la naissance dans le même pays, les mémes mœurs, les mêmes intérêts, & les mêmes loix, forment entre tous les citoyens d'un seul empire, ou d'une seule république.

J'ai déja montré ailleurs, qu'un amour-propre raisonnable attache naturellement l'homme à cette grande société, parce que les avantages en surpassent de beaucoup les inconvéniens, & qu'il seroit ennemi de lui-même, s'il ne cherchoit pas à vivre dans l'état où il lui est plus facile d'approcher de sa perfection & de son bonheur.

Mais il ne s'agit plus ici de faire raisonner mon amour-propre. Je ne cherche maintenant qu'à en étudier les sentimens les plus communs; & je n'ai besoin d'aucun autre maître, pour apprendre que la société civile où je vis & cette région que j'appelle ma patrie, m'attachent à elle par je

ne ſais quel charme ſi puiſſant, que je la préfere même à ces ſociétés particulieres dont j'ai fait l'énumération, quoiqu'elles paroiſſent avoir pour moi des attraits plus ſenſibles & plus directement inſpirés par la nature.

Quelle eſt la cauſe d'un effet ſi ſurprenant ? Je connois, à la vérité, que la naiſſance, l'éducation, l'habitude, & cette eſpece de familiarité que je contracte avec les objets qui m'environnent ordinairement, peuvent y contribuer : mais, après tout, ces liens ne ſeroient ni auſſi forts, ni auſſi efficaces qu'ils le ſont, s'ils n'avoient pour principe quelque choſe de commun à tous les citoyens du même état, & rien ne peut leur être commun que ce qui eſt une ſuite des ſentimens les plus naturels au cœur humain.

Faiſons donc, pour le découvrir, une eſpece d'analyſe de cette affection qui m'attache ſi fortement à ma patrie, & raiſonnons de cette ma-

niere : l'amour que je puis avoir pour un tout moral qui renferme une multitude d'êtres, ne sauroit être un mouvement simple, & il doit nécessairement être composé d'autant d'amours particuliers, qu'il y a dans ce tout d'objets différens qui peuvent exciter mon affection : décomposons donc, si je puis parler ainsi, cette espece d'amour, & tâchons de le ramener à ses premiers élémens, en le rapportant à chacun des objets particuliers qui sont renfermés dans ce tout général que j'appelle mon pays, où il se réunit tout entier.

J'y découvre tous les biens qui excitent continuellement mes desirs, soit pour ma conservation, soit pour ma perfection ou ma félicité réelle ou imaginaire : j'y retrouve ces mêmes sociétés plus bornées qui ont des attraits si naturels pour moi ; ce mariage dont l'union fait mon plus grand bonheur, ces enfans en qui je me complais comme dans d'autres

moi-mêmes ; ces parens & ces alliés qui font fouvent mon appui ; ces amis dont le commerce eft fi doux & fi utile pour moi. Je fens enfin que la fociété civile eft comme la garde de la confervation fidele de tous mes avantages & de tous mes plaifirs ; parce que c'eft elle feule qui m'en affure la durée & la ftabilité.

Mon amour pour elle eft donc compofé de toutes les inclinations différentes qui m'attachent à chacun de ces biens, & j'y trouve comme l'affemblage ou la réunion de toutes les raifons d'aimer qui peuvent agir fur mon ame : ainfi en aimant la fociété, j'aime ma femme, mes enfans, mes parens, mes alliés, mes amis, en un mot tous les biens de l'efprit & du corps, dont j'acquiers par elle la jouiffance & la perpétuité : s'il m'eft naturel de les defirer & de les aimer chacun féparément, il me l'eft encore plus d'en aimer la plénitude ou l'univerfalité, parce que

mon amour pour le tout eſt ſans doute du même genre que mon amour pour les parties dont le tout eſt compoſé ; ou s'il en eſt diſtingué, c'eſt ſeulement en ce qu'il eſt encore plus fort, dans la même proportion qui eſt entre le tout & chaque partie: je comprends donc par-là comment il eſt poſſible que je préfere ma patrie ou cette grande ſociété qui comprend tous les ſujets du même empire, à ces liaiſons plus bornées qui ſemblent d'abord avoir un attrait plus ſenſible pour moi ; & il ne me reſte plus que d'acquieſcer de tout mon cœur à ces belles paroles de Ciceron, qui renferment la ſubſtance de tout ce que je viens de dire, & de tout ce que je pourrois ajouter ſur une matiere ſi féconde. *Cum omnia ratione, animoque luſtraveris, omnium ſocietatum nulla eſt gratior, nulla carior quam ea quæ cum Republica eſt unicuique noſtrum cari ſunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, ſed omnes omnium charitates patria una complexa eſt.*

Le problême que j'avois entrepris de résoudre ne subsiste donc plus: la raison l'a banni de mon esprit par voie de lumiere ou de démonstration; & ce seroit en vain qu'il voudroit se réfugier dans mon cœur ; il y trouve un maître aussi súr que ma raison même, qui m'enseigne par voie de sentiment & par une expérience continuelle, que je suis né, non pour haïr, mais pour aimer mes semblables, puisqu'en effet j'aime naturellement & cette société générale qui embrasse tous les hommes, & ces sociétés particulieres que les qualités de mari & de femme, de pere & d'enfans, de freres ou de sœurs, de parens, d'alliés, d'amis, de citoyens, forment entre ceux qui ont ces rapports entr'eux ; sociétés plus ou moins étendues, mais qui conviennent toutes en ce point essentiel, qu'indépendamment de tous les motifs d'intérêt qui peuvent me les faire rechercher, elles excitent naturellement mon amour par le seul plaisir

que je trouve à aimer & à être aimé, pour pouvoir augmenter ce ſentiment de complaiſance que je veux toujours avoir pour moi-même.

Ainſi toutes les voies que j'ai priſes pour réſoudre le même problême concourent également à me faire faire une derniere réflexion qui ſera comme la concluſion générale de cette méditation.

Son objet principal a été de me faire bien connoître quelles ſont les diſpoſitions qu'un amour-propre éclairé & raiſonnable m'inſpire à l'égard des autres hommes, ſi je veux vivre de la maniere la plus conforme ou la plus convenable à la nature de mon être.

Or je ne puis prendre que trois partis ſur ce point. Le premier eſt de fuir abſolument le commerce des humains, & de ne vivre que pour moi & avec moi dans une entiere ſolitude.

Le ſecond de demeurer dans la ſociété; mais toujours animé d'une

haine implacable contre tous ſes membres, ſans être occupé que du deſir de leur nuire, toutes les fois que je croirai pouvoir leur faire du mal impunément pour me procurer ce qui me paroît un bien.

Le troiſieme, de vivre avec eux dans la diſpoſition conſtante & dans l'exercice aſſidu d'une bienveillance qui m'attire réciproquement les effets de leur affection; enſorte que ce ſoit là mon état habituel, qui ne ceſſe quelquefois que par accident, lorſqu'ils auront juſtement provoqué mon averſion.

Mais de ces tois partis, je dois d'abord exclure le premier, parce qu'il eſt contre la nature ou du moins au-deſſus de la nature de mon être qui me porte à la ſociété, & qui eſt formé de telle maniere que je m'aime moi-même dans cet état beaucoup plus que dans la ſolitude.

Le ſecond eſt encore plus contraire à mon bonheur; outre qu'il me prive de tous les plaiſirs de l'amour

qui font ma plus grande félicité, il ne tend qu'à allumer une diviſion univerſelle & perpétuelle entre les hommes, état plus triſte encore & plus difficile à ſupporter qu'une ſolitude tranquille. Quel eſt l'homme qui puiſſe aimer, & aimer par préférence les peines, les dangers, les craintes, les défiances, les jalouſies, le trouble & l'anxieté, qui ſeroient inſéparables d'une guerre non-ſeulement civile, mais domeſtique, dont il ne verroit jamais la fin ? Perſonne n'aime la guerre pour la guerre même; l'homme ne s'y porte que malgré lui, & par une eſpece de néceſſité, pour acquérir un bien qu'il ne peut obtenir que par cette voie. Mais que lui ſerviroit-il de l'avoir acquis, ſi ce bien devenoit encore entre ſes mains le ſujet d'une nouvelle guerre, comme cela arriveroit infailliblement dans l'hypotheſe de ceux qui veulent qu'une haine réciproque ſoit le premier mouvement du cœur humain ? Tout homme au contraire aime

me la paix pour la paix même, indépendamment des biens qu'elle produit: elle lui plaît d'autant plus qu'elle eſt plus profonde & plus durable. Vérité qui ſeule auroit pu me ſuffire, pour montrer combien l'amour qui tend toujours à la paix m'eſt plus naturel, que la haine qui tend toujours à la guerre. Je ſerois donc bien inſenſé ſi je prenois par choix un parti qui me conduit néceſſairement à ce que je déteſte & qui ne m'éloigne pas moins de ce que je chéris le plus. Par conſéquent la raiſon la plus commune me dicte naturellement que le troiſieme état, je veux dire celui de l'amour, eſt le ſeul qui me convienne, puiſque j'y trouve non-ſeulement cette paix que je deſire toujours, mais tous les avantages que la ſolitude me refuſe, & que la guerre ne peut me donner que d'une maniere pénible, cruelle & ſouvent funeſte.

En un mot, de trois partis que je peux prendre à l'égard des autres

hommes, le premier me prive de toutes ſortes de plaiſirs; le ſecond me livre à des peines continuelles; le dernier m'eſt en même tems agréable & avantageux, & par conſéquent encore une fois je ne fais qu'agir ſelon ma nature ou ſuivre mon penchant naturel, lorſque je préfere ce troiſieme parti aux deux premiers.

Que dirai-je donc à préſent de l'opinion barbare de ces philoſophes qui voulant que la haine ſoit plus naturelle à l'homme que l'amour, regardent ce qu'ils appellent *bellum omnium contra omnes*, comme le premier état du genre humain? Etat qui dureroit encore ſelon eux ſi la crainte, qui n'eſt qu'une des eſpeces de la haine, ne l'avoit fait ceſſer en prenant les apparences de l'amour: les poëtes en jugeoient mieux, lorſqu'au lieu de ce ſiecle de fer qui ouvre, ſelon Hobbes, la ſcene du monde naiſſant, ils le faiſoient commencer par l'âge d'or, fiction qui conſervoit cette ancienne tradition de leurs

peres, que la douceur de l'amour y avoit précédé les rigueurs de la haine. Mais laiſſons-là les poëtes & revenons à nos philoſophes.

Ne diroit-on pas qu'en parlant de l'homme il ne leur ſoit pas ſeulement venu dans l'eſprit qu'ils parloient d'un être dont le caractere le plus eſſentiel étoit la raiſon, & que par conſéquent il ne faiſoit qu'agir ſelon ſa nature, lorſqu'il ſuivoit cette raiſon qui lui montre ce qui lui eſt plus avantageux ? Ainſi le dépouillant d'abord du plus noble de ſes attributs, ils n'en ont fait qu'une puiſſance aveugle, & comme une eſpece de bête féroce qui ne conſerve de ſentiment que pour ſe livrer ſans meſure aux impreſſions d'une haine fatale à ſes ſemblables, & encore plus à elle-même.

C'eſt par cette raiſon qu'au lieu de ſuivre pas à pas ces philoſophes dans les détours embarraſſés de leurs raiſonnemens captieux, j'ai cru devoir remonter tout d'un coup au pre-

mier principe ; je veux dire à cette vérité fondamentale que mon amour-propre, ſoit qu'il ne s'attache qu'à moi ſeul ou qu'il ſe porte vers les autres hommes, eſt eſſentiellement, avant qu'il ſoit perverti par les paſſions, l'inclination raiſonnable d'un être raiſonnable, qui tend de lui-même par lumiere & par ſentiment à l'état que cette raiſon, qui ne lui eſt pas donnée en vain, lui fait regarder comme le plus heureux.

Par cette ſeule vérité auſſi évidente que féconde & par les conſéquences directes que j'en ai tirées, je crois avoir fait diſparoître ces phantômes ténébreux qu'on ſe plaît ſouvent à mettre ſur la ſcene pour peindre les premieres diſpoſitions de l'homme, & qu'on ne manque pas de faire agir, comme s'ils avoient oublié qu'ils le ſont. Vaine production d'un eſprit qui prend la paſſion pour la raiſon, & comme je ne ſaurois trop le redire, le déréglement de la nature pour la nature même ; je n'ai eu beſoin

pour diſſiper toutes ces illuſions, que de montrer, comme je l'ai fait en tant de manieres, que tout homme qui ſuit le mouvement propre à ſa véritable nature, préfere le ſentiment & l'exercice de l'amour au ſentiment & à l'exercice de la haine; propoſition qui ſuffit pour ſapper par le fondement tout l'édifice que Hobbes veut élever ſur une ſuppoſition qui réſiſte à l'eſſence même de l'homme.

En effet, ou l'on ſuppoſera que tous les hommes entrent dans le monde ſans lumiere, ſans diſcernement en un mot ſans raiſon, & par conſéquent ſans aucune capacité de choiſir ce qui convient le mieux à leur perfection & à leur bonheur, ou l'on reconnoîtra qu'ils ont tous dans leur nature un fond d'intelligence & de ſentiment qui leur ſuffit pour faire ce choix & s'attacher à ce que la nature de leur être exige d'eux.

Si l'on s'arrête à la premiere ſuppoſition, il ne s'agit plus de raiſonner avec des philoſophes qui nient

l'exiſtence de la raiſon ; ils agiſſent même contre leur propre principe, quand ils veulent raiſonner ſur cette matiere, & leurs argumens ne ſont plus que des paroles vuides de ſens, puiſqu'ils refuſent à tout homme & par conſéquent à eux-mêmes la ſeule faculté par laquelle il eſt poſſible de juger ſi leurs preuves ſont des démonſtrations ou des ſophiſmes. L'homme dans leur ſyſtême ne ſera plus, pour me ſervir d'une comparaiſon dont j'ai déja fait uſage, qu'une girouette animée qui ſent ſon mouvement, & en ce cas il ne ſera pas même vrai de dire que l'homme ſe portera à haïr plutôt qu'à aimer ſes ſemblables : il les haïra ou les aimera, ſelon l'impreſſion qui ſe fera ſur lui, mais ſans lui ; & pour juger de ce qu'il fera, il faudra voir de quel côté ſouffle le vent qui regle ſa direction. Ce ſera donc, dans cette ſeule verſatilité, ou du côté de l'amour ou du côté de la haine que conſiſtera alors tout ce qu'on pourra appeller

le droit naturel de cette espece d'automate sensible, auquel on donne le nom d'homme.

Ou si l'on revient à la seconde supposition, si l'on est forcé d'avouer que pour connoître ce qui est naturel à l'homme, il faut nécessairement examiner ce qui convient à sa nature connue par la raison, toutes mes preuves demeurent sans réplique, parce qu'elles ne sont que des suites évidentes de l'idée que j'ai de l'homme, soit que je consulte mon intelligence ou que j'étudie le fond de mes sentimens les plus naturels.

Donc ou il faut que je tombe dans l'étrange & absurde extrêmité de refuser l'usage de la raison à un être raisonnable, ou je ne saurois m'empêcher de reconnoître qu'il lui est naturel d'aimer ceux qui le sont autant que lui.

A quoi se réduit d'ailleurs tout le systême que j'ai attaqué par le principe ? A faire faire un peu plus tard à l'homme ce qu'on avoue qu'il doit

faire nécessairement pour éviter les maux d'un premier état qui ne sauroit subsister, & que ses défenseurs mêmes sont obligés de détruire presqu'aussi-tôt qu'ils l'ont formé, c'est-à-dire, qu'au lieu de vouloir que l'homme se conduise d'abord par la raison, Hobbes le renvoie aux leçons tardives d'une expérience funeste, comme s'il étoit essentiel à l'homme de commencer par être malheureux pour pouvoir devenir heureux.

Je demande donc d'abord à ce philosophe, si toutes les suites fatales d'une guerre universelle & perpétuelle sont bien difficiles à prévoir entre des êtres naturellement égaux, susceptibles des mêmes passions, & qui pour les satisfaire n'ont pas plus de force naturelle l'un que l'autre? Les effets également contraires à la sûreté, à la tranquillité, à la félicité de tous les hommes, ne s'offrent-ils pas d'eux-mêmes aux regards de la raison? Et peut-elle s'empêcher de

regarder comme des insensés ou comme des furieux ceux qui formeroient le dessein d'attaquer tous leurs pareils, comme si les autres ne pouvoient pas former le même dessein contre eux, & comme s'ils n'étoient pas en état de l'exécuter bien plus sûrement par le secours de ceux qui conspireroient avec eux contre les oppresseurs de la liberté commune?

Je demande ensuite au même philosophe, s'il est plus difficile à un être raisonnable de prévoir les suites heureuses d'une union ou d'une société formée par les liens d'une bienveillance réciproque, & de juger du premier coup-d'œil, si je puis parler ainsi, combien la paix est non-seulement plus douce, mais plus utile que la guerre?

Or s'il a été également possible, ou pour mieux dire, également facile à la raison humaine, de découvrir & de comparer les effets opposés de la haine & de l'amour, n'a-t-

elle pas dû préférer ce qui en produit de favorables à ce qui n'en a que de contraires au bonheur de l'homme, sans attendre que ses malheurs lui eussent appris à en faire le discernement?

Je demande enfin si cette expérience à laquelle on renvoye l'homme comme à son unique maître, lui donne une raison qu'il n'avoit pas auparavant, ou si elle ne fait que l'obliger à la consulter plus attentivement pour découvrir la véritable route de son bonheur, en réfléchissant sur la nature de son être avec un amour-propre plus éclairé & plus pénétrant?

Dire que l'expérience fait à l'homme le présent de la raison qui lui manquoit auparavant, ce seroit soutenir que l'homme ne naît pas raisonnable, mais qu'il le devient, c'est-à-dire, qu'il n'acquiert son essence que long-tems après son être.

Mais si cette pensée est absurde, s'il est aussi impossible à l'homme en tout tems de n'être pas doué de rai-

ſon que de n'être pas homme ; ſi l'expérience peut bien la développer en lui, mais non pas la lui donner, il ne tenoit donc qu'à lui de faire marcher la raiſon avant l'expérience & de découvrir par ſes réflexions l'ordre qui doit régler les démarches d'une nature intelligente, au lieu de ne l'apprendre que par le déſordre même de cette nature.

L'homme ne l'a pas fait, me dira-t-on, il s'eſt égaré d'abord ; & ce ſont ſeulement ſes égaremens qui l'ont enfin ramené dans le bon chemin. Il a commencé par haïr, & c'eſt par le mauvais ſuccès de la haine qu'il a enfin appris les avantages de l'amour. Mais 1°. que m'importe d'examiner ce que l'homme a fait & par où il a commencé ? Il me ſuffit de ſavoir ce qu'il a pu faire en ſuivant ſa raiſon qu'il lui eſt ſans doute naturel de ſuivre, & qui a dû régler les premiers mouvemens de ſon cœur ; c'eſt uniquement par-là que je puis juger, non pas de ce qu'il a fait, mais de ce

qu'il lui étoit naturel de faire ; véritable objet de mes recherches qui ne tendent qu'à découvrir à quoi un amour-propre raiſonnable me porte naturellement. Or, puis-je douter qu'un amour-propre de ce caractere ne ſente aiſément combien l'état de l'amour eſt plus avantageux à l'homme que l'état de la haine ? Soit que j'éleve mes regards juſqu'à Dieu, ou que je les abaiſſe ſur mon être, ſoit que je raiſonne avec moi, ou que je ne faſſe que me tâter pour ainſi dire & étudier la pente naturelle de mon ame, tout ce que je connois & tout ce que je ſens ne m'apprend-il pas également les biens de l'amour & les maux de la haine ? Ai-je beſoin de quelque autre connoiſſance pour opter entre ces deux ſentimens, & choiſir le ſeul qui me ſoit entiérement convenable ? S'il eſt donc vrai que l'homme ne l'ait pas fait ; ſi l'on peut dire avec raiſon qu'il a pris d'abord une route contraire à ſon bonheur, eſt-ce la nature qui lui a man-

qué, ou plutôt n'eſt-ce pas lui qui a manqué à la nature & qui s'eſt réduit à n'apprendre que de l'expérience ce qu'il pouvoit & devoit apprendre de la raiſon ?

2°. Eſt-il vrai même que l'homme n'ait pas commencé par connoître les avantages de l'amour ſur la haine ? La premiere & la plus ancienne de toutes les ſociétés, je veux dire celle du mari & de la femme, a-t-elle été formée par d'autres nœuds que par ceux de l'amour ? Les deux premieres créatures raiſonnables qui ont été unies par le mariage ont-elles pu douter qu'il ne leur fût plus doux & plus avantageux de vivre en paix & de s'entr'aider par des ſervices mutuels, que de ſe déclarer la guerre & de ſe nuire réciproquement ? Y a-t-il jamais eu un pere, pour parler encore d'une autre eſpece de ſociété, qui n'ait commencé par aimer ſes enfans ? Où a-t-on vu des enfans dont le premier mouvement n'ait pas été une inclination naturelle pour ceux

dont ils avoient reçu la vie? S'il y a eu quelqu'exemple du contraire, ce qui eſt fort douteux; les monſtres dans la morale dérogent-ils plus aux loix naturelles que dans la phyſique? Enfin pour ne pas faire ici une plus longue induction, qui ne feroit preſque qu'une répétition inutile de ce que j'ai déja dit ailleurs, l'homme n'a-t-il pas toujours ſenti un plaiſir ſecret à voir ſon ſemblable? N'a-t-il pas toujours préféré la compagnie à la ſolitude? N'a-t-il pas toujours mieux aimé obtenir par la douceur les biens qui excitoient ſes deſirs, que de les ravir par la force? Suppoſons même, qu'encore à préſent & au milieu de toute la corruption qui a perverti notre nature, deux hommes raiſonnables ſe rencontrent ſeuls dans une isle déſerte, leur premier mouvement ſera-t-il de ſe détruire l'un l'autre, de ſe priver par là de l'unique ſociété qu'ils peuvent avoir, & de tous les ſecours

qu'ils ont lieu d'en attendre réciproquement ? Ne chercheront-ils pas au contraire à goûter la douceur de cette ſociété, à jouir du plaiſir de ſe voir, de ſe parler, de s'aimer, à ſe procurer par là les avantages qui manquent à chacun d'eux, & qu'ils ne peuvent acquérir que par leur union ?

C'eſt donc en vain qu'on veut oppoſer ici ce que l'homme fait à ce que l'homme doit faire : la premiere pente de ſon cœur eſt d'accord ſur ce point avec les premieres lumieres de ſa raiſon ; l'un & l'autre lui inſpirent naturellement l'amour de la ſociété, ou par voie de ſentiment, ou par voie de jugement. La nature prévient l'expérience, & l'expérience ne ſert qu'à confirmer & à juſtifier l'impreſſion de la nature.

3°. Que ſert après tout d'étaler avec oſtentation le ſpectacle de tant d'hommes déréglés, violens, livrés à la haine & aux paſſions qu'elle traîne à ſa ſuite, ennemis de leurs ſem-

blables, ennemis de la ſociété, enfin ennemis d'eux-mêmes, & travaillant contre leur propre félicité? Les maux qu'ils cauſent & ceux qu'ils ſouffrent à leur tour, ne ſont propres qu'à me convaincre encore plus qu'ils agiſſent contre leur véritable nature en ſe livrant aux paſſions qui l'ont corrompue ſans la détruire. Hobbes lui-même eſt forcé de les condamner comme moi. Toute la différence qui nous ſépare, eſt qu'il réduit leur faute à ne s'être pas inſtruits par l'expérience, au lieu que je la fais conſiſter en ce qu'ils n'ont pas prévu par la raiſon ce que l'expérience leur a montré. Ils pouvoient le prévoir; ils le devoient; ils l'ont fait même en partie, puiſqu'ils ont commencé par avoir une inclination naturelle pour quelques-uns de leurs ſemblables; & qu'il n'eſt point d'homme qui n'ait aimé avant que de haïr. Donc ils ſont coupables contre la raiſon même, & par conſéquent contre la nature; donc il leur étoit

auſſi naturel de ne l'être pas, qu'il eſt naturel à un être raiſonnable de ſuivre les premieres leçons de la raiſon.

Par conſéquent, je ne me ſuis pas trompé quand j'ai dit que le ſyſtême du philoſophe Anglois ſe réduit uniquement à changer mal-à-propos l'ordre de ma route, en me ramenant à la nature par le circuit dangereux d'une expérience que je ne ſaurois faire impunément. Quelque parti que je prenne, il faudra toujours que je revienne à cette raiſon naturelle, qui m'enſeigne que je dois faire du bien à mes ſemblables, & que je finiſſe par où j'aurois dû commencer. S'il y a quelque diſtinction à faire entre celui qui ſe ſera corrigé par l'expérience, & celui que la raiſon aura dirigé dès le commencement, elle ſera à-peu-près ſemblable à la différence que les géometres obſervent entre l'ordre analytique & l'ordre ſynthétique. L'un ſera remonté des conſéquences au

principe, l'autre ſera deſcendu du principe aux conſéquences. Mais après s'être ſéparés dans les moyens, ils ſe réuniront dans la fin, & ils ſe rencontreront tous deux dans ce point fixe & immobile dont le ſecond ſera deſcendu & où le premier ſera remonté; je veux dire dans cette regle connue à l'un par la raiſon & à l'autre par l'expérience, qu'il convient à l'homme d'aimer ſes ſemblables.

Mais bien loin qu'on puiſſe conclure de la différence de ces deux routes qu'il ne ſoit pas naturel à l'homme d'avoir cette diſpoſition, c'eſt au contraire ce qui acheve de le démontrer invinciblement.

Peut-on ſoutenir qu'il ne ſoit pas naturel à l'homme de prendre un parti que la raiſon & l'expérience lui préſentent également, comme le ſeul qui puiſſe le conduire ſûrement à l'état le plus heureux pour lui dans cette vie? Je m'arrête même ſi l'on veut à la ſeule expérience, & je dis:

ou l'on conviendra qu'il eſt naturel à l'homme de ſuivre la route qu'elle lui montre; & alors on ne pourra s'empêcher de reconnoître auſſi qu'il lui eſt naturel de mériter la bienveillance des autres par la ſienne, puiſque c'eſt là ce que l'expérience lui enſeigne; ou l'on prétendra qu'il ne lui eſt pas naturel de regler ſa conduite ſur cette expérience même, & qu'il ne le fait que par force & comme malgré lui. Mais en ce cas, il faudra donc ſoutenir auſſi que tous les hommes agiſſent contre leur nature en ſe conformant aux leçons de cette expérience. Ce n'eſt pas tout; comme on ne peut refuſer de convenir que l'état où ils tendent par-là eſt le plus favorable à leur félicité, ſuivant la meſure de leur condition préſente, il faudra aller encore plus loin, & dire qu'en tendant à la ſituation qui convient le mieux à leur nature les hommes agiſſent continuellement contre leur nature même; conſéquences ſi étranges, ſi abſur-

des, ſi inſoutenables, qu'elles ſe tournent en preuves contre un ſentiment qui ne peut ſe ſoutenir que par de tels paradoxes.

Je puis donc imiter encore ici cette méthode des géometres, qui ſuppoſant d'abord une propoſition fauſſe comme certaine, trouvent dans les ſuites néceſſaires de cette propoſition même, la démonſtration de la vérité qu'ils veulent établir.

En effet tout le ſyſtême de Hobbes ſe réduit à cette ſeule propoſition que je regarde, pour un moment, comme ſi elle étoit véritable. L'homme n'aime pas naturellement ſes ſemblables, parce qu'il n'aime que lui-même. Voyons donc quelles ſont les conſéquences qui en réſultent.

Donc l'homme commencera par haïr ſes ſemblables; & c'eſt une conſéquence avouée par le même philoſophe.

Mais en les haïſſant il éprouvera une longue ſuite de peines qui ne manqueront pas de le rendre malheureux.

Donc une trifte expérience le forcera à faire au moins femblant de les aimer pour fe procurer par-là les biens que leur haine, excitée par la fienne, lui refufe, & que leur bienveillance animée par les marques apparentes de fon affection, peut feule lui accorder.

Mais la réalité de fon amour pour eux lui eft encore plus utile que les feules apparences de cet amour, & la même expérience lui montrera que les hommes y prenant plus de confiance, feront plus portés à lui faire du bien, au lieu que fa diffimulation lui devient fatale fi elle eft une fois découverte.

Donc l'expérience lui apprendra que plus il s'aime lui-même, plus il doit fe porter à aimer réellement les autres hommes.

Mais dans tout cela il ne fera que fuivre l'impreffion de fa nature qui le conduit d'elle-même à aimer non-feulement fon bien propre, mais ceux de qui il peut le recevoir.

Donc il agira directement felon la

nature en aimant ſes ſemblables, & par conſéquent de cette propoſition même qu'il eſt naturel à l'homme de s'aimer lui-même, je parviens par une ſuite de propoſitions évidentes & néceſſaires à celle-ci: *Donc il lui eſt naturel d'aimer* les autres hommes.

En un mot l'homme s'aime naturellement lui-même : c'eſt une propoſition qui m'eſt commune avec Hobbes. Il en conclut que l'homme hait naturellement ſes ſemblables. Moi, au contraire, je conclus de cette même propoſition que l'homme les aime naturellement. Il eſt aiſé de juger par tout ce que je viens de dire, quelle eſt la plus juſte de ces deux conſéquences; & la choſe me paroît à préſent ſi évidente, que je regrette preſque le tems que j'ai employé à réfuter un ſyſtême qui ne peut ſe ſoutenir, comme je l'ai dit plus d'une fois, qu'en ſuppoſant qu'il eſt naturel à un être raiſonnable d'agir non-ſeulement contre la raiſon, mais contre une expérience qui la con-

firme pleinement de l'aveu même des défenſeurs de ce ſyſtême.

Je paſſe donc à préſent aux conſéquences du principe que j'ai établi dans cette méditation, ou aux regles que mon amour-propre doit me preſcrire, en faiſant uſage de ma raiſon & de mon expérience pour tendre à ma perfection & à mon bonheur par la ſociété que j'ai avec les autres hommes. C'eſt le troiſieme point que je me ſuis propoſé d'approfondir, & qui ſera le ſujet de ma méditation ſuivante.

DIXIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

L'Objet de cette méditation eſt de tirer, des principes établis dans les trois méditations précédentes, les conſéquences générales & particulieres qui ſont comme autant de regles que mon amour-propre, s'il eſt raiſonnable, doit ſuivre par rapport aux trois objets eſſentiels de ſon attachement, Dieu, moi-même & les autres hommes. Tous les principes réduits à cette unique propoſition, que mon véritable bonheur conſiſte dans la jouiſſance de ma perfection & dans la ſatisfaction qui en eſt inſéparable. Regles générales qui naiſſent de cette propoſition fondamentale. Les regles particulieres & propres à chaque eſpece d'amour ne ſont que des ſuites naturelles de ces loix générales.

les. De-là l'obligation d'aimer Dieu : caracteres de cet amour ; devoirs qu'il m'impose. Amour que je me dois à moi-même : j'en découvre tous les devoirs & toutes les regles dans ce principe général, que, si je suis raisonnable, je tends toujours à mon bonheur par ma perfection. Amour pour mes semblables : regles qui doivent en diriger les sentimens & les démarches : je puis avoir avec eux des liaisons plus ou moins étendues, & chacun de ces engagemens a des regles qui lui sont propres. Premiere société qui embrasse tout le genre humain. Toutes les regles qui y ont rapport renfermées dans ces deux maximes générales ; 1°. *je m'aime d'autant plus moi-même que j'aime davantage les autres hommes.* 2°. *Mon amour pour eux doit tendre uniquement à les rendre heureux en les rendant parfaits. La réunion de toutes les regles qu'un amour-propre, conduit par*

la raiſon, me preſcrit par rapport à Dieu, à moi-même, à mes ſemblables, forme le droit naturel. Fauſſes idées des Juriſconſultes romains ſur cette matiere. Après la ſociété générale de tout le genre humain, viennent les ſociétés formées d'une ſeule nation ſoumiſe au même gouvernement. On peut les conſidérer les unes par rapport aux autres, ou chacune en particulier, dans les bornes de ſon territoire. Sous ce double point de vue, ſe préſente un nouvel ordre de devoirs qui lient les membres avec les grands corps; ou les grands corps les uns avec les autres. De-là le droit des gens. Notions fauſſes ou imparfaites des Juriſconſultes romains ſur ce point. Diverſes formes de gouvernement. Devoirs réciproques des citoyens envers la patrie, & de la patrie ou de ceux qui la gouvernent envers les citoyens. Principes généraux du droit civil des nations: devoirs qui en

résultent. Regles que l'amour-propre, dirigé par la raison, prescrit par rapport à ces sociétés particulieres que le mariage, la naissance, la parenté ou l'alliance & l'amitié peuvent former entre les hommes. Ainsi l'amour-propre que Hobbes représente comme essentiellement ennemi de tous nos devoirs, devient au contraire, quand il n'est pas perverti par les passions, un législateur parfait, un législateur universel. Vaine objection de ce que les regles d'un amour-propre, toujours raisonnable, sont trop au-dessus de la foiblesse humaine. Certitude & importance de ces regles indépendantes des vices ou de la fidélité des hommes. Obligation de recourir à Dieu pour trouver en lui le supplément & le remede de mon impuissance.

LEs principes que j'ai établis dans mes trois dernieres méditations sur

les deux eſpeces d'amour que j'y ai diſtinguées, me paroiſſent non-ſeulement ſimples & certains, mais d'une ſi grande fécondité, que je puis y découvrir aiſément toutes les regles que mon amour-propre doit ſuivre par rapport aux trois objets eſſentiels de ſon attachement, je veux dire Dieu, moi-même & les autres hommes.

En effet, tous ces principes, bien médités, peuvent ſe réduire à cette unique propoſition, que mon véritable bonheur conſiſte dans la vue, ou, s'il m'eſt permis de parler ainſi, dans la jouiſſance de ma perfection & dans la ſatisfaction qui en eſt inſéparable, lorſque je crois pouvoir avec raiſon me complaire dans moi-même.

Telle eſt la véritable fin que je me propoſe naturellement, ſoit que mon amour s'éleve juſqu'à Dieu, ſoit que je le renferme dans moi-ſeul, ſoit qu'il ſe répande au-dehors ſur tous les objets qui peuvent exciter en moi

des ſentimens agréables. Je veux toujours être heureux, & je ſens que le plus ſur moyen de le devenir, eſt de travailler en toutes choſes à augmenter la perfection, ou pour parler comme je l'ai déja fait, la grandeur & l'étendue de mon être, en m'appropriant, autant qu'il m'eſt poſſible, tous les avantages que je peux recevoir des objets qui ſont hors de moi.

Toutes les regles générales ou particulieres par leſquelles je dois diriger les démarches de mon amour-propre, s'il eſt raiſonnable, ne ſont que des conſéquences directes & immédiates de cette vérité. Je dis *générales & particulieres*, parce qu'en effet j'en diſtingue de deux ſortes par rapport à l'objet propre de cette méditation qui doit renfermer les loix dont mes trois méditations précédentes ne ſont, pour ainſi dire, que le préambule, ou m'apprendre à recueillir, dans la pratique, le fruit

des vérités dont je me ſuis convaincu dans la ſpéculation.

Les premieres regles ſont celles que je nomme des regles générales, parce qu'elles conviennent également à tout amour, quel qu'en puiſſe être l'objet.

J'appelle les autres des regles particulieres, parce qu'elles ſon propres à chaque eſpece d'amour conſidéré par rapport à ſon objet, qui, comme je viens de le dire, eſt ou Dieu, ou moi-même, ou les autres hommes.

Je commence par les regles générales, & je les renferme dans un petit nombre d'articles qui feront comme les principaux corollaires de ma propoſition fondamentale, parce qu'elles naiſſent toutes de l'idée & du deſir que j'ai de ma perfection & de mon bonheur.

I. La perfection de mon ame n'étant autre choſe que le bon uſage de ma liberté pour connoître par mon intelligence ce qui m'eſt véritable-

ment utile, & pour m'y attacher par ma volonté, je dois rapporter à cette fin toutes les opérations de mon esprit, tous les mouvemens de mon cœur, & c'est à ce but que je tendrai toujours, si j'aime Dieu, moi-même & mes semblables comme je dois les aimer.

II. Mon bonheur n'est qu'une suite de ma perfection; & quel que soit l'objet de mon amour, c'est dans mon ame seule que je dois chercher ce bonheur, non-seulement parce qu'elle est capable d'une perfection bien plus grande que mon corps, mais encore parce que tout sentiment agréable, en quoi consiste l'essence du bonheur, ne peut se trouver que dans un être capable de sentir. Ma seconde regle sera donc d'être toujours attentif à ce qui peut rendre mon ame véritablement & solidement heureuse par l'usage qu'elle fera, dans sa conduite, des connoissances que j'ai acquises sur ce sujet.

III. Mais, comme je l'ai dit dans ma ſeptieme méditation, tout bonheur ou tout plaiſir actuel naît en moi de l'opinion que j'ai de poſſéder du bien : opinion qui me trompe ſouvent par excès ou par défaut, c'eſt-à-dire, parce qu'elle retranche ou parce qu'elle ajoute à l'idée réelle de ce qui m'eſt véritablement avantageux ; ainſi pour éviter cette double mépriſe, à l'égard de tout ce que j'aime, je jugerai toujours de ce qui excite mon amour relativement à la valeur réelle qu'il peut avoir par rapport à moi. Sans diminuer cette valeur par une réſiſtance aveugle & téméraire à l'impreſſion naturelle du vrai bien, ſans l'augmenter par une facilité auſſi imprudente à ſuivre le rapport de mes ſens, ou le jugement trompeur de mon imagination.

IV. Ce ſera donc en obſervant toujours cette regle que je préférerai le plaiſir le plus grand, le plus durable, & à plus forte raiſon le bonheur qui renferme tous les ſenti-

mens agréables ou qui remplit tous mes desirs, à une satisfaction imparfaite ou passagere qui ne sert qu'à irriter ma soif au lieu de l'appaiser; & par conséquent je sacrifierai sans peine une joie plus sensible, mais de peu de durée, à un contentement moins vif, mais stable & permanent, qui me procure non pas un seul acte, mais une habitude constante, & ce que j'ai appellé un *état* de plaisir.

V. Pour m'affermir dans cette regle, j'envisagerai les plaisirs nonseulement en eux-mêmes, mais dans leurs suites; & ces voluptés innocentes, qui ne peuvent m'exposer à aucun retour de douleur, me paroîtront bien au-dessus de celles qui, quoique plus grandes dans le moment présent, deviennent pour moi la source d'une longue suite de plaisirs.

VI. Comme le mal ou la douleur sont le contraire du bien & du plaisir, j'en ferai le discernement par les

mêmes regles que je me ſuis preſcrites par rapport à ce qui m'eſt bon ou agréable : regles qui m'apprennent également & ce que je dois rechercher, & ce que je dois éviter.

VII. En comparant les peines avec les plaiſirs, j'ai reconnu que la ſeule exemption de toutes ſortes de peines eſt par elle-même un ſi grand plaiſir, que s'il faut acheter l'état où je puis goûter cette ſatisfaction par la ſouffrance d'une peine ſupportable & paſſagere, je ne dois pas héſiter à prendre ce parti, comme je le prends en effet toutes les fois que je n'ai point d'autre voie pour conſerver ou pour recouvrer ma ſanté, qui n'a ſouvent pour moi que le ſimple plaiſir de ne ſentir aucune douleur à l'occaſion de mon corps.

VIII. Par conſéquent la crainte d'une peine actuelle, qui n'eſt pas au-deſſus de mes forces, doit encore moins m'empêcher de me procurer un état habituel qui ne m'offre pas ſeulement l'exemption de toute dou-

leur, mais qui m'assure la jouissance d'un plaisir beaucoup plus grand que la peine par laquelle je suis obligé de l'acheter. Or tel est celui qui résulte de la vue de ma perfection, soit que je m'occupe de moi seul, ou que je me regarde comme y aspirant par l'amour de Dieu, ou par celui de mes semblables. Donc il n'y aura point de peine qui ne me paroisse supportable quand je la comparerai avec plaisir, soit que cette peine consiste dans la privation d'un bien qui m'est agréable, soit qu'elle aille même jusqu'à me faire souffrir un mal réel, dont le sentiment soit triste & douloureux pour mon ame.

IX. Mais, d'un côté, ma souveraine perfection est d'être uni à Dieu; & de l'autre, ma perfection portée à ce dernier degré, me fait posséder aussi le souverain bonheur, ou le seul qui soit capable d'éteindre tous mes desirs en remplissant toute la capacité de mon cœur.

Ainsi ma derniere regle, qui renferme toutes les autres, sera de tendre toujours à cette union comme à la derniere fin de mon amour-propre, qui, s'il est éclairé & conduit par la raison, ne m'attachera ni à moi-même ni à d'autres créatures bornées comme moi, que pour me rendre véritablement heureux en me rendant véritablement parfait, par l'imitation & la possession du souverain être.

Telles sont les regles générales & communes à toutes sortes d'amour qui sont renfermées, comme je l'ai dit, dans les plus simples idées de ma perfection ou de mon bonheur. Les regles particulieres ou propres à chaque espece d'amour qu'il s'agit à présent d'expliquer, ne sont que des suites ou des conséquences naturelles de ces loix générales.

Ainsi pour appercevoir du premier coup d'œil le principe de toutes les opérations régulieres de mon amour par rapport à Dieu, je n'ai

qu'à raiſonner de cette maniere.

Je veux m'aimer moi-même, & pour pouvoir m'aimer raiſonnablement, je cherche à me regarder comme parfait : mais je ne ſaurois y parvenir, comme je viens encore de le répéter, ſi mon être borné ne s'unit intimement à l'être infini où je trouve ce qui me manque, & qui éleve tellement mes penſées & mes ſentimens, qu'ils deviennent, en quelque maniere, ceux de la divinité même.

Si je ne m'aime parfaitement qu'autant que je ſuis uni à Dieu, parce que juſques-là l'objet de mon amour demeure toujours eſſentiellement imparfait, je dois donc aimer Dieu, je ne dis pas autant, mais plus que moi-même, ou plutôt je ne peux m'aimer raiſonnablement qu'en lui ; ou pour m'exprimer encore d'une autre maniere, c'eſt lui que j'aime véritablement en m'aimant moi-même ; puiſque ce moi qui eſt l'objet de mes premiers regards, ſe perd &

s'abyme, pour parler ainsi, dans l'immensité de l'être divin qui devient l'unique terme de mon affection. Voilà la premiere regle que je dois me prescrire à moi-même.

Par conséquent c'est l'idée de Dieu qui est la regle & la mesure de cet amour infiniment supérieur à tout autre que je dois avoir pour lui. Or cette idée me le représente comme l'être qui peut seul soutenir ma foiblesse, suppléer à mon indigence, ou, au contraire, augmenter l'une & l'autre en me refusant l'appui & le secours dont j'ai besoin, & qui en effet use continuellement de ce pouvoir, puisqu'il n'y a aucun sentiment agréable ou désagréable dans mon ame dont il ne soit l'auteur: ensorte qu'étant toujours le maître de me donner l'un & de m'épargner l'autre, il est le seul bien réel, ou plutôt il est tout bien pour moi, & par conséquent le seul objet véritable de mon amour.

Mais si cela est, je dois l'aimer

comme tenant en ſa main tout ce qui me paroît aimable, & je dois le craindre comme diſpoſant auſſi abſolument de tout ce que je trouve redoutable. Ce ſera donc à lui ſeul que j'aurai recours pour obtenir l'un ou pour éviter l'autre ; & par conſéquent je découvrirai dans mon amour-propre même, s'il eſt raiſonnable, le fondement de la priere la plus digne de l'être ſuprême, c'eſt-à-dire, de celle qui tend à obtenir de lui qu'il me donne les vrais biens, & qu'il détourne de moi les véritables maux, quand même je ſerois aſſez aveugle pour me tromper ſur les uns ou ſur les autres, & pour lui demander comme un bien ce qui doit être regardé comme un mal : priere dont les ſages même du paganiſme nous ont tracé le modele, tant ils ont ſenti, par les ſeules lumieres de la raiſon, que cette priere n'étoit qu'une ſuite de la nature de l'homme comparée avec la nature de Dieu. Ainſi ma ſeconde regle,

tirée de l'idée que j'en ai, ſera d'aimer, de craindre, d'invoquer le maître de la vie & de la mort, le ſouverain diſpenſateur des biens & des maux, en qui ſeul je puis trouver ce qui me manque, c'eſt-à-dire, cette perfection, cette intégrité, cet accompliſſement de mon être que je ne ceſſe jamais de deſirer.

Mais l'être infiniment parfait ne ſauroit ſe communiquer ni s'unir qu'à ceux qui lui reſſemblent, autant qu'il leur eſt poſſible, ou qui s'efforcent d'acquérir, au moins, quelques traits de cette auguſte reſſemblance par l'imitation de ſes divins attributs. Or je ne puis faire conſiſter cette imitation que dans la conformité de mes penſées, de ma volonté, de mes paroles, qui ſont l'image de mes penſées & de mes actions, qui ſont l'effet de ma volonté, avec les penſées & la volonté de Dieu même. Mon amour pour Dieu ne ſera donc véritable & ne tendra jamais dignement à ſon unique fin, qu'autant

qu'il me portera à penſer, à juger de tout comme Dieu, à vouloir tout ce que Dieu veut, à rejetter tout ce qu'il ne veut pas; & ce ſera la troiſieme & la plus importante de toutes les regles que mon amour-propre ſe preſcrira par rapport à ce grand objet de ſon attachement.

Mai comment parviendrai-je à être ſuffiſamment inſtruit de ſes idées & de ſa volonté? Je ne connois que deux voies qui puiſſent me conduire à une ſcience ſi néceſſaire & ſi importante pour moi.

La premiere eſt celle que j'ai appellée dans ma quatrieme méditation, *la révélation naturelle*, je veux dire ce que les lumieres de notre raiſon nous découvrent ſur ce point, en y joignant ce qu'un ſentiment intérieur, ou une conſcience certaine, nous fait connoître ſur notre nature toujours comparée avec celle de Dieu.

Je méditerai donc d'un côté ſur les notions que j'ai de la divinité,

de sa science & de sa sagesse infinie, de sa toute puissance, de sa souveraine bonté, en un mot de sa perfection absolue & universelle, soit que je considere ces attributs dans toute l'étendue de leur idée, soit que je les envisage dans les ouvrages de Dieu & dans la maniere dont il les conduit.

J'étudierai de l'autre la nature & les propriétés de mon être, sa grandeur & sa bassesse, sa force & sa foiblesse; en quoi consiste la perfection de son intelligence & celle de sa volonté; ce qui peut le rendre heureux ou malheureux; ce qu'il a reçu & ce qu'il reçoit continuellement de Dieu; ce qu'il doit en desirer & ce qu'il a lieu d'en attendre s'il est toujours fidele à chercher dans l'être infini ce qui manque à son être borné.

Par ces deux sortes de méditations, je parviendrai à établir des principes certains & comme des points fixes ou immuables qui feront autant d'axiomes évidens, parce qu'ils seront

clairement compris dans l'idée même que j'ai de Dieu & de l'homme.

Il ne me reſtera donc après cela que d'en tirer des conſéquences auſſi directes que néceſſaires, comme je l'ai fait en pluſieurs endroits de cet ouvrage, qui me feront connoître en général & ce que Dieu juge & ce que Dieu veut dans les actions principales de ma vie, je veux dire dans celles qui ont un rapport plus eſſentiel avec ma perfection & mon bonheur. Et comme ces conſéquences seront auſſi évidemment renfermées dans mes principes, que mes principes le ſont eux-mêmes dans l'idée que j'ai de l'être infini & de mon être borné, la connoiſſance que j'acquerrai par cette voie, ſera auſſi certaine & auſſi démontrée que celle des vérités de la géométrie, parce que j'y ſerai parvenu par une voie auſſi ſimple que lumineuſe, & qui me paroît même à la portée d'un plus grand nombre d'eſprits que la ſcience profonde des mathématiques.

A la vérité mes lumieres feront toujours bornées ou imparfaites ; mais elles ne le font pas moins dans ce qui appartient à l'objet entier de la géométrie, parce qu'il n'y a aucune connoiffance de l'efprit humain qui ne porte néceffairement le caractere de fon imperfection ; & celle que la raifon me donne des idées & de la volonté de Dieu, quelque médiocre qu'elle foit, me fuffira néanmoins pour régler les miennes, fi je fuis toujours également attentif à juger, par lumiere plutôt que par fentiment, de la conduite que Dieu exige d'un être qu'il a créé pour le rendre heureux par l'imitation de fon auteur.

A cette premiere manifeftation des loix du créateur, qu'on appelle la révélation naturelle, je conçois qu'il peut en joindre une feconde encore plus lumineufe, plus étendue & plus utile pour nous que la premiere, s'il veut bien venir au fecours de notre foible raifon pour nous revéler

lui-même ſes idées & ſa volonté ſur la vraie perfection, ſur le bonheur ſolide de notre être, ſur la voie par laquelle nous pouvons y parvenir, ſur le culte par lequel il veut que nous honorions ſa grandeur infinie, en un mot, ſur tous nos devoirs par rapport à lui.

La quatrieme regle ſur la conduite de mon amour à l'égard de l'être ſuprême, aura donc deux parties.

Je m'attacherai premierement à méditer, à étudier, à découvrir ce que Dieu penſe & ce que Dieu veut, en faiſant le meilleur uſage qu'il m'eſt poſſible de ma raiſon, pour m'élever par degrés à une connoiſſance qui eſt, à proprement parler, la ſeule ſcience néceſſaire à l'homme.

Mais affligé de l'imperfection de mes découvertes, & de la foibleſſe de mon ame, qui ne fait pas même encore tout le bien qu'elle connoît, je chercherai de bonne foi à y ſuppléer par le ſecours de la révélation ſurnaturelle. Je comprendrai que s'il

y en a une, c'eſt le plus grand préſent que la bonté de Dieu ait jamais pu faire au genre humain, puiſqu'il l'a mis par-là en état de le chercher & de le trouver. Ma raiſon pourra même aller juſqu'à me faire ſentir deux vérités également importantes ſur ce point.

L'une, que ſi Dieu a daigné m'expliquer lui-même les loix que je dois ſuivre pour regler les démarches de mon amour, il aura ſans doute accompagné ſa parole de tant de ſignes, de prodiges & d'effets évidemment ſurnaturels, que tout eſprit raiſonnable & attentif puiſſe reconnoître à ces marques éclatantes que c'eſt Dieu même qui a parlé.

L'autre, que pour me mettre en état d'accomplir ce qu'il me commande, il aura auſſi joint à ces préceptes un attrait puiſſant & un ſecours capable de remédier à mon infirmité, & qui me donne la force néceſſaire pour tendre à la véritable perfection par la route qu'il aura

bien voulu me tracer.

Il me paroît certain que la véritable religion, c'est-à-dire, celle qui peut se vanter d'être la seule dépositaire de la révélation surnaturelle, doit avoir ces deux caracteres. Mais y en a-t-il une dans le monde qui les réunisse effectivement? C'est ce qui deviendra le plus digne objet de mes recherches. Heureux si je puis parvenir à la reconnoître, je n'aurai plus après cela qu'à m'instruire pleinement de tout ce qu'elle enseigne aux hommes pour leur apprendre à conformer leur volonté comme leurs pensées à celles de Dieu, & je jouirai alors du plaisir de voir, comme je le reconnoîtrai encore plus dans la suite, que c'est mon amour-propre même, toujours éclairé comme il le doit être par les lumieres de ma raison, qui m'a conduit par degrés jusqu'à la connoissance & à la pratique de la véritable religion.

Un plus long détail sur mes devoirs à l'égard de l'être infini seroit

inutile par rapport à mon deſſein dans cet ouvrage. Je conçois qu'ils ſont tous éminemment renfermés dans les quatre regles que je viens de me preſcrire, & l'ordre que je me ſuis propoſé demande que je paſſe maintenant au ſecond objet de mon amour, je veux dire à moi-même, que j'aime toujours également, ſoit que ma complaiſance ſe renferme uniquement en moi, ſoit qu'elle ſe détourne, comme je l'ai dit ailleurs, vers mes ſemblables pour ſe ramener vers moi avec tous les avantages dont mon amour-propre croit s'enrichir dans le commerce qu'il a avec les objets extérieurs.

Je m'arréte d'abord à la premiere eſpece d'amour qui ſe renferme dans moi ſeul, & j'en découvre tous les devoirs dans mon principe général, c'eſt-à-dire, dans cette vérité que ſi je ſuis raiſonnable, je tends toujours à mon bonheur, par ma perfection.

Je croirai donc premiérement faire un

un ufage légitime de mon amour-propre, en prenant un foin raifonnable de conferver, de rétablir, d'augmenter même, s'il fe peut, la bonne difpofition, la force ou l'adreffe de mon corps, & d'éviter ou de prévenir tout ce qui peut y être contraire, parce que c'eft en cela que confifte fa perfection, & qu'à cette perfection Dieu a bien voulu attacher des fentimens agréables, qui font comme l'amorce & la récompenfe des peines que je prends pour cette partie de mon être.

Mais cette perfection de mon corps ne m'eft pas feulement agréable en elle-même; je fens qu'elle m'eft encore utile pour la perfection de mon ame, qui remplit bien plus aifément toutes fes fonctions lorfqu'elle n'y trouve point d'obftacle dans le dérangement d'une machine dont le fecours lui eft fi néceffaire dans fes opérations même les plus fpirituelles.

Ainfi ma feconde regle & mon

plus noble motif dans l'attention que j'aurai pour mon corps, sera de l'entretenir toujours, autant qu'il me sera possible, dans une situation où, loin de se rendre inhabile au service de mon ame, il soit entre ses mains comme un instrument souple & docile, dont elle dispose à son gré & qu'elle manie comme il lui plaît, pour parvenir à cette félicité qui ne réside qu'en elle seule, & qui est l'objet continuel de mes desirs.

Si c'est mon ame que j'aime véritablement, lorsque j'aime mon corps, ma troisieme regle sera de travailler encore plus à la perfection de l'une qu'à celle de l'autre. Et comme j'ai remarqué plus d'une fois que cette perfection consiste uniquement dans le bon usage de mon intelligence pour connoître le vrai bien, & de ma volonté pour l'acquérir, ce sera là l'objet continuel de mon attention si je sais m'aimer véritablement, & si je suis bien convaincu de ce grand principe que pour être heureux, il

faut être parfait. Pour développer un peu plus cette idée générale, je parviendrai à faire regner un ordre ou une harmonie parfaite entre toutes les facultés & les opérations de mon ame. Or en quoi peut consister cet ordre ou cette harmonie? Si ce n'est dans l'accord constant de mes jugemens avec mes idées claires, de mes sentimens ou des mouvemens de mon cœur avec mes jugemens, enfin de mes paroles & de mes actions avec mes sentimens & mes jugemens. Mais tout cela est renfermé dans le bon usage de mon intelligence & de ma volonté. Ainsi j'ai eu raison d'en conclure que je dois m'appliquer sans relâche à perfectionner ces deux facultés, si je veux parvenir à la perfection de mon ame, comme ma troisieme regle m'y oblige.

Mais le pays où mon intelligence peut voyager n'a point de bornes, & celui qui s'offre continuellement aux desirs de ma volonté, en a en-

core moins s'il ſe peut ; parce que la capacité de vouloir eſt encore plus grande dans mon ame que celle de connoître. C'eſt cette immenſité même, ou cette multiplicité infinie des objets de ma penſée, ou de mon amour, qui eſt une des principales cauſes de mes égaremens, parce que l'activité de mon eſprit & de mon cœur, ayant beſoin d'une eſpece de nourriture, il m'arrive ſouvent de l'amuſer plutôt que de l'occuper, en ſaiſiſſant le premier objet qui ſe préſente à mes regards ou à mes deſirs. Ce ſera donc pour éviter cet inconvénient, que je ferai conſiſter ma quatrieme regle à être en garde contre ces premieres impreſſions, qui débauchent, pour ainſi dire, mon entendement & ma volonté, & qui lui font perdre de vue l'objet général de ma perfection intérieure ; afin qu'éloignant de moi tout ce qui diſtrait mon ame, plutôt qu'il ne l'attache à ſon véritable bien, elle conſerve toute la force de ſon attention

& de ſon amour, pour les moyens qui peuvent la conduire directement ou indirectement à ce dernier terme; & comme je n'en connois point de plus efficaces que l'étude de Dieu & de moi-même, j'expliquerai encore plus clairement ma quatrieme régle, ſi je dis qu'elle conſiſtera à éviter tout ce qui n'eſt propre qu'à me détourner d'une étude ſi néceſſaire, afin que mon ame puiſſe s'appliquer ſans diſtraction & ſans partage à connoître & à aimer dignement ces deux grands objets.

En évitant la mépriſe qui me fait courir vainement après des objets, ou inutiles, ou même nuiſibles à ma perfection, je puis encore tomber dans un autre inconvénient & pécher par une eſpece d'excès, à l'égard des objets mêmes qui me paroiſſent les plus dignes de mon attention; c'eſt ce qui m'arrive, lorſque, par une curioſité téméraire & dangereuſe, je veux découvrir, ou ſur Dieu, ou ſur moi-même, plus

qu'il ne m'eſt permis de ſavoir. Je regarderai donc comme une des connoiſſances les plus néceſſaires pour moi, celle de la meſure de mes forces ; & j'en jugerai, comme de tout le reſte, par les idées claires que je trouve dans mon ame. Tout ce qui pourra ſe réſoudre par ces idées, ou par les conſéquences auſſi claires que mon eſprit ſentira qu'il en peut tirer, me paroîtra un objet proportionné à la capacité de mon intelligence bornée. Mais tout ce qui n'eſt point de ce genre, tout ce qui dépend de connoiſſances que je n'ai pas & que je ne ſaurois acquérir, ſoit qu'elles ſoient fondées ſur des vérités qui ſurpaſſent la portée de mon entendement, ſoit qu'elles aient pour principe une volonté poſitive de Dieu ou des faits qu'il ne lui a pas plu de me révéler, je le regarderai comme un objet qui eſt hors de la ſphere de mon eſprit. Plus content de l'ignorer ſagement, que ſi j'entreprenois de le ſonder témé-

rairement, je n'épuiserai point mon attention par des efforts inutiles, & je saurai ménager tellement les forces de mon ame, qu'elle conserve également toute l'activité & toute la vigueur de son intelligence pour connoître ce qu'elle peut concevoir, toute la constance & toute la stabilité de sa volonté pour parvenir à le posséder. En un mot, ma cinquieme régle sera de savoir jusqu'où je puis aller; & où je ne saurois pénétrer, de fixer exactement les bornes qui séparent pour moi le connu & l'inconnu, le possible & l'impossible; de garder une juste mesure dans le bien, & de mériter la louange que Tacite donne à Agricola, d'avoir su tempérer sa curiosité par sa raison, & être sobre dans la sagesse même. *Sublime & erectum ingenium... mox mitigavit ratio, & ætas; retinuitque; quod est difficillimum, ex sapientiâ modum. Tacit. Agric. vit. ch.* 4.

Je n'ai presque pas besoin d'ajou-

ter après cela pour ſixieme régle, que ſi mon amour-propre, lorſqu'il ſuit les loix de la raiſon, a toujours pour objet la perfection de mon corps & celle de mon ame, il doit tendre, par une ſuite néceſſaire, à la perfection du tout, qui ſe forme par l'union de ces deux ſubſtances, c'eſt-à-dire à celle de l'homme entier. Mais quoique cette régle ſoit évidemment renfermée dans les précédentes, elle mérite la place que je lui donne ici, par les conſéquences que j'en peux tirer, pour établir les dernieres régles qui me reſtent à expliquer ſur l'amour propre qui m'attache à moi-même.

Puiſque je ſuis compoſé de deux ſubſtances ſi différentes, mon amour, pour tout ce qui en réſulte, feroit bien peu raiſonnable, s'il ne s'attachoit à connoître, non-ſeulement la nature de l'un & de l'autre, mais celle du lien qui les unit, & du pouvoir qu'elles exercent réciproquement ſur les opérations qui ſont

propres à chacun de ces deux êtres ; & si je ne puis douter que Dieu ne soit & l'auteur, & comme je l'ai dit ailleurs, l'exécuteur continuel de ce pouvoir, je conclurai de l'union même, qui subsiste d'une maniere si admirable entre mon corps & mon ame, que je pécherois contre les loix essentielles de cette union, si j'abusois de la puissance que j'ai par mon ame sur mon corps, ou par mon corps sur mon ame, pour nuire ou à la perfection de l'une & de l'autre, ou à celle d'un si admirable composé. Je regarderai donc, comme une régle inviolable pour moi de ménager, avec une attention suivie, les intérêts de ces deux substances, afin qu'elles concourent également, suivant la proportion de leur nature, à la perfection du tout, dont elles sont les parties essentielles.

Je dis *suivant la proportion de leur nature*, parce que les soins qu'elles exigent de moi, pour la conservation de leurs avantages, ne m'em-

pêchent pas de ſentir combien l'une eſt plus excellente que l'autre : d'où je tire cette huitieme régle, que s'il m'eſt permis & même ordonné de cultiver précieuſement l'union que Dieu a établie entre mon corps & mon ame, je dois les apprécier ſuivant leur juſte valeur, & me complaire beaucoup plus dans celle de ces deux ſubſtances, qui eſt ſans comparaiſon la plus parfaite.

S'il ſe trouve donc des occaſions, où la perfection de l'une ſoit incompatible avec la perfection de l'autre, mon amour propre n'héſitera point à préférer les avantages de la partie la plus noble, & la raiſon, dont il ſuit les leçons, lui dictera cette neuvieme & derniere régle, qu'il doit ſacrifier généreuſement les intérêts d'une ſubſtance fragile & périſſable à ceux d'une ſubſtance, non-ſeulement plus durable, mais immortelle.

Ainſi me parle un amour-propre vraiment éclairé, & tels ſont les conſeils qu'il me donne ſur la ma-

niere de m'aimer utilement moi-même, lorſque je me conſidére indépendamment des autres hommes. Il ne lui reſte donc plus que de me preſcrire auſſi les régles que je dois ſuivre à l'égard de ce troiſieme objet de ſon attention. Mais comme je puis avoir avec eux des liaiſons plus ou moins étendues, & que chacun de ces engagemens a des regles qui lui ſont propres, je les établirai auſſi ſéparément, en commençant par les plus générales.

La premiere & la plus étendue de toutes les ſociétés eſt celle qui embraſſe tout le genre humain, & qui eſt uniquement fondée ſur les liaiſons communes que la nature a formées entre tous les hommes. Ce ſont les ſeules que je dois conſidérer ici, ſi je veux découvrir d'abord les régles que la raiſon dicte à mon amour-propre, par rapport à cette grande ſociété. Je n'y enviſagerai mes ſemblables qu'en tant qu'ils ſon hommes comme moi, & en effet, il ne

m'en faut pas davantage pour m'obliger à dire comme ce vieillard de Térence.

Homo ſum, humani nil à me alienum puto. Terenc. Heantontir. Act. 1. Sc. 1.

Mais plus je médite ſur ce ſujet, plus je reconnois que toutes les régles qu'il s'agit à préſent d'expliquer ſont renfermées dans ces deux principes généraux que j'ai établis en tant de manieres dans ma méditation précédente.

Le premier eſt, que je m'aime d'autant plus moi-même que j'aime davantage les autres hommes, ſoit par le goût naturel que j'ai pour aimer, ſoit parce que mon affection pour eux & les marques que je leur en donne, étant le moyen le plus ſûr que je puiſſe mettre en œuvre pour acquérir les biens qui me manquent & qui ſont entre leurs mains, ma complaiſance pour moi, qui eſt le fond de mon amour, croît &

s'augmente toujours à mesure que j'étends mon être, & que je l'aggrandis en quelque maniere, par les avantages que je reçois de mes semblables.

Le second principe est, que comme l'objet direct, essentiel, légitime de mon amour rapporté à moi seul est de tendre à mon bonheur par ma perfection, mon amour rapporté aux autres hommes doit avoir la même fin & aspirer, dans le même esprit, à les rendre heureux en les rendant parfaits; soit parce que telle est en général la véritable nature de tout amour, soit parce que contribuer à la perfection & à la félicité des autres, c'est augmenter réellement la mienne, & par conséquent le plaisir que je trouve à m'aimer.

De deux principes si féconds, je tire les conséquences suivantes qui deviendront autant de régles pour mon amour-propre, par rapport à la société générale du genre humain.

Je dois donc aimer tous les hom-

mes, c'eſt-à-dire, ſelon l'idée que j'ai attachée ailleurs à cette expreſſion, être toujours dans une diſpoſition réelle & effective de leur faire du bien; & comme ce qui eſt un bien pour eux, de même que pour moi, eſt tout ce qui contribue à les rendre plus parfaits & par-là plus heureux, il eſt évident que mon amour-propre, s'il eſt raiſonnable, doit me porter à travailler, autant qu'il m'eſt poſſible, à leur perfection & à leur bonheur, dans lequel le mien propre ſe trouve toujours renfermé. Je pourrois me contenter de cette ſeule régle, qui eſt la baſe & le fondement de toutes les autres.

Mais s'il faut entrer dans un plus grand détail pour en faire mieux connoître toute l'étendue, j'ajoute que le premier de tous les biens qui entrent dans l'idée de la perfection & du bonheur de l'homme, étant l'exemption des maux qui y ſont contraires, ma ſeconde régle ſera de ne faire jamais aucun de ces maux réels

à mes ſemblables, & de leur épargner même tous ceux qui ne conſiſtent que dans leur imagination, lorſqu'il ne ſera pas néceſſaire qu'ils les ſouffrent pour leur perfection & pour la mienne. Car, quoique ces maux ne ſoient qu'apparens, à les conſidérer en eux-mêmes, il en réſulte un mal réel, je veux dire, la perte de leur amour, qu'il m'eſt auſſi utile qu'à eux de conſerver, & par conſéquent je ne dois jamais m'expoſer à cet inconvénient, ſi ce n'eſt lorſqu'il s'agit des véritables biens, c'eſt-à-dire, de notre perfection & de notre félicité commune, à laquelle je dois tout ſacrifier.

Les autres hommes n'auront donc aucun mal réel à craindre de ma part, ni pour leur vie, ni pour les richeſſes, ni pour leur honneur, & non-ſeulement je ne leur nuirai pas moi-même, mais j'empêcherai, autant qu'il me ſera poſſible, tous leurs autres de leur nuire ; car, ſans cela, il ne ſeroit pas vrai de dire, que je

fais tout ce qui eſt en moi, pour leur perfection & pour leur félicité, comme pour la mienne.

La parole étant le nœud qui me lie le plus étroitement avec mes ſemblables, & la raiſon m'ayant convaincu que je ne puis en avoir reçu l'uſage de mon auteur que pour le bien commun de la ſociété, je n'aurai garde de m'en ſervir, pour induire les autres hommes en erreur, ou pour leur faire croire ce que je ſai n'être pas véritable, parce que je travaillerois par-là à les rendre moins parfaits ou moins heureux. Je regarderai donc le menſonge, quoiqu'il ne roule que ſur des faits, ou ſur des vérités arbitraires & contingentes, comme une des plus grandes infractions de la ſociété humaine, & de la loi qui m'oblige à l'aimer. La vérité regnera toujours de ma part dans un commerce dont elle eſt le principal lien, & la fauſſeté en ſera bannie, parce qu'elle en eſt la deſtruction.

Si j'évite avec ſoin de faire ſur les autres hommes des impreſſions contraires à la vérité, quoiqu'elle n'ait pour objet que des faits contingens, je ſerai encore plus éloigné de vouloir leur donner des idées contraires aux vérités néceſſaires, immuables, éternelles, ou leur inſpirer des ſentimens oppoſés à leurs devoirs eſſentiels, & fondés ſur un intérêt qui ne change jamais; la premiere eſpece de menſonge me paroîtra un attentat contre le bien général de la ſociété; & la ſeconde, une eſpece de blaſphême contre la divinité même. J'aurai donc en horreur, non-ſeulement de tromper les hommes par la négation, le déguiſement, ou la diſſimulation des faits dont je dois les inſtruire; mais encore plus, de corrompre leur jugement & leurs mœurs par de fauſſes idées, parce que ce ſeroit vouloir les rendre imparfaits & par conſéquent malheureux.

Et comme outre la liaiſon générale que j'ai avec tous les hommes, la

nature ou ma volonté en ont formé de plus étroites avec moi & quelques-uns de mes ſemblables ; je regarderai cette derniere eſpece d'engagemens comme ſubordonnée au lien principal de la ſociété commune ; en ſorte qu'ils ne me porteront jamais à rien faire pour aucun homme qui ſoit contraire au bien de tous, ou qui ſoit oppoſé à l'intérêt général de l'humanité.

Mais, après tout, je ne ſuivrois qu'imparfaitement les mouvemens d'un amour-propre raiſonnable, ſi je me contentois de ne faire tort à perſonne. Je ferai donc dans la diſpoſition de faire du bien à tous les hommes, non-ſeulement par l'eſpérance du retour, mais par la ſatisfaction naturelle qui eſt attachée à l'exercice de la bienveillance, au plaiſir de faire des heureux ; ainſi aſſiſter les miſérables & les indigens, ſoutenir les foibles, défendre les opprimés, conſoler les malheureux, & donner à tous ceux qui m'environnent les ſe-

cours qui dépendent de moi par rapport à leur vie corporelle, me paroitront les ſuites néceſſaires de cet amour raiſonnable, qui doit être commun à tous les hommes, parce qu'il eſt eſſentiellement conforme à leur nature. Je me dirai donc ſouvent à moi-même, ſi Dieu a permis que les biens extérieurs fuſſent inégalement partagés entre les hommes, ce ne peut être que pour donner lieu à ceux qui ſont plus riches, d'exercer plus abondamment une bienveillance dont ils ſont bien récompenſés par les ſervices qu'ils reçoivent de ceux qui ſont plus pauvres. Le néceſſaire de ceux-ci eſt entre les mains des premiers, mais il n'y eſt que pour en ſortir, & les unir tous par les effets d'un amour réciproque. Je ne puis donc retenir ce néceſſaire ſans pêcher eſſentiellement, je ne dis pas ſeulement contre la loi de la providence, mais contre celle de mon amour-propre même, qui, par ſa nature, ne cherche qu'à ſe répandre au-de-

hors, & à augmenter ma complaiſance en moi, ſoit par les biens que je verſe ſur ceux qui en manquent, ſoit par ceux que je reçois d'eux à mon tour.

La perfection de l'eſprit & de la raiſon de mes ſemblables, qui eſt la plus grande ſource de leur félicité, ne me ſera pas moins précieuſe. Je chercherai à jouir du plaiſir que j'éprouve lorſque je puis augmenter leurs lumieres, faire croître leur intelligence, diriger ou redreſſer leurs penſées & leurs ſentimens; en un mot, leur faire connoître les vrais biens & les vrais maux, & je ſentirai en ce point, plus qu'en aucun autre, combien j'ai eu raiſon de dire, que je m'aime véritablement moi-même en aimant les autres hommes.

Non-ſeulement la parole ne me ſervira jamais à les tromper ſur les vérités de fait, mais je leur communiquerai avec candeur toutes celles qu'il leur importera de ſavoir; & je

leur ſerai toujours utile, au moins par mes diſcours, ſi je ne peux pas l'être toujours par mes actions.

Je leur ferai part, avec encore plus de libéralité, des connoiſſances qui tendent plus directement à leur perfection & à leur bonheur; c'eſt-à-dire, de ces vérités invariables qui ſont la régle de notre vie; & ſi je ſuis plus inſtruit qu'eux du chemin qui conduit à la véritable félicité, je ferai conſiſter une partie de la mienne à leur ſervir de guide; je m'y porterai même d'autant plus volontiers que, ſuivant l'expreſſion d'un ancien poëte, je ne perds rien en ſouffrant qu'ils allument leur flambeau à celui qui m'éclaire; & qu'au contraire, il me ſemble que ma lumiere croît à meſure qu'elle ſe répand ſur mes ſemblables, dont l'approbation la rédouble, & la rend plus éclatante pour moi-même, par une eſpece de réflexion, comme je crois l'avoir déja dit ailleurs.

Ce ne ſera pas aſſez pour moi d'é-

viter les engagemens particuliers qui ſeroient contraires aux intérêts de cette grande ſociété que la nature a formée entre tous les hommes ; j'irai encore plus loin , & autant qu'il me ſera poſſible, je rapporterai toutes les liaiſons que j'aurai avec ceux qui me touchent de plus près au bien commun de l'humanité ; parce qu'en effet c'eſt cette vue ou ce rapport qui rend les liaiſons plus parfaites, & qui, par conſéquent, préſente un objet plus agréable & plus ſatisfaiſant à mon amour - propre. Ainſi dans quelqu'engagement que je ſois, j'aimerai encore plus l'homme en général que chaque homme en particulier, & par cette ſeule régle bien obſervée, j'éviterai tous les inconvéniens dans leſquels une inclination particuliere ou une prédilection perſonnelle ſont ſi ſujettes à me faire tomber.

Comme, d'un côté, je n'ai point d'autre moyen aſſuré pour me procurer les biens dont mes ſemblables

peuvent m'enrichir, que d'être ſagement prodigue en leur faveur de ceux qu'ils peuvent attendre de moi; comme, d'un autre côté, leur perfection & leur félicité font la mienne, ou l'augmentent du moins conſidérablement, je n'ai beſoin que de ces deux vérités, pour reconnoître clairement qu'en général, & pour renfermer toutes mes régles dans une ſeule, je ne dois jamais faire contr'eux ce que je ne voudrois pas qu'ils fiſſent contre moi, & qu'au contraire, je dois agir toujours pour leur avantage, comme je deſire qu'ils agiſſent toujours pour le mien. Ainſi cette régle fondamentale, ce premier principe de toute morale, n'eſt qu'une ſuite néceſſaire de l'amour éclairé, que je dois avoir pour moi, ſi j'en juge toujours par les ſeules lumieers de la raiſon, ſuivant la nature de mon être.

Si les autres hommes manquent, de leur part, à l'obſervation de ces régles; s'ils ne cherchent qu'à me

nuire ou par la force & la violence, ou par la fraude & l'artifice, je pourrai leur résister, à la vérité, & ma résistance considerée en elle-même n'aura rien de contraire à ma nature, qui ne m'oblige pas à consentir au mal que mes semblables me veulent faire. Mais afin qu'elle demeure toujours conforme aux régles d'un amour-propre raisonnable, je serai attentif à y joindre des précautions qui en seront comme les préservatifs, pour m'empêcher de la porter à l'excès, & qui la renfermeront toujours dans les bornes d'une défense légitime.

Mais en quoi consisteront ces précautions ou ces préservatifs? Je n'ai, pour le bien comprendre, qu'à méditer attentivement sur la distinction que j'ai faite ailleurs, entre les démarches de l'aversion que j'ai appellée raisonnable, & celle d'une haine aveugle & déréglée, parce qu'elle est toujours contraire à la raison.

Je

Je reconnoîtrai par leurs différens caracteres :

1°. Que je ne dois jamais chercher à grossir les objets de mon aversion, ni joindre au mal réel que les autres me font, des maux imaginaires qui ne subsistent que dans mon opinion.

2°. Que la raison m'oblige à me contenter de mettre les autres hommes hors d'état de me nuire, sans me porter jusqu'à leur faire un mal gratuit, si je puis parler ainsi, dans la seule vue de goûter le plaisir inhumain, dangereux & souvent funeste de la vengeance.

3°. Que par conséquent je préférerai toujours les moyens les moins nuisibles pour repousser les attaques de mes ennemis, & que s'il m'est possible de m'en défendre, sans leur porter aucun préjudice, ce sera toujours la voie que je choisirai par préférence à toute autre.

4°. Que comme la société entiere du genre humain me doit être encore

plus chere que moi-même, je ne ferai jamais rien pour ma défenſe qui puiſſe être contraire au bien général de l'humanité, & que je ſerai toujours diſpoſé à ſouffrir un mal qui ne retombe que ſur moi, lorſque je ne pourrai le détourner ou le réparer, qu'en faiſant un plus grand mal à tout le genre humain, par le violement des régles qui en aſſurent la tranquillité.

J'ai donné une idée générale de ces régles dans les différens articles que je viens d'expliquer, & c'eſt mon amour-propre même comme je l'ai dit plus d'une fois, qui eſt devenu mon premier législateur, en ſe conformant, comme il le doit, aux conſeils de ma raiſon. Je trouve, en effet, dans les maximes qu'il m'a inſpirées les deux principaux caracteres de toute loi; l'un, d'être convenable à la nature & aux véritables intérêts de ceux qui en ſont l'objet; l'autre, de renfermer des motifs capables de les y aſſujettir, & d'aſſurer

par là ſon autorité. Le premier caractere n'eſt pas douteux ; les régles que j'ai établies ne ſont que des ſuites ou des conſéquences néceſſaires de la nature de l'homme, conſideré tel qu'il eſt, c'eſt-à-dire, comme une créature raiſonnable ; & ſi l'on veut comprendre ſans peine, combien ces mêmes régles lui ſont avantageuſes, chacun peut ſe figurer dans ſon eſprit, quel ſeroit l'état de la ſociété humaine ſi tous les hommes, conſpirant également dans des ſentimens ſi favorables à l'humanité, vivoient entr'eux comme des freres, ou comme les membres d'une même famille ; ce qui arriveroit infailliblement s'ils étoient fideles à ſuivre les régles que je me ſuis impoſées. Mais c'eſt cela même qui rend le ſecond caractere, je veux dire l'autorité de cette loi gravée par notre amour-propre dans le fond de notre ame, auſſi certain que le premier. Je l'ai déja dit ailleurs, toute puiſſance, toute autorité humaine, pour

parler dans l'étroite rigueur, eſt principalement appuyée ſur les motifs que celui qui l'exerce, & qui nous perſuade plutôt qu'il ne nous commande, peut préſenter à notre eſprit. Or, il n'y a que deux motifs de cette eſpece, la crainte de la peine, l'eſpoir de la récompenſe, & ces deux motifs ſe réuniſſent dans la loi que mon amour-propre me preſcrit à l'égard de tous les hommes en général. La peine dont il me menace eſt un malheur certain, ſi je n'en ſuis pas les régles, & un malheur dont l'expérience me convainc autant que la raiſon. La récompenſe qu'il me promet, ſi je me conforme à ſes avis, eſt le plus grand bonheur dont l'homme puiſſe jouir ſur la terre. Ainſi cette loi de mon amour-propre, quoique non écrite ni publiée par aucune puiſſance extérieure, a néanmoins en elle-même toute la force de l'autorité néceſſaire pour m'obliger à la ſuivre, ſi je ſuis raiſonnable; puiſqu'elle renferme les

deux plus puiſſans motifs qui puiſſent agir ſur une ame capable de connoître ſon véritable bien. Par conſéquent, ſi elle ne domine pas ſur moi, ce n'eſt point qu'elle manque d'autorité; mais c'eſt que je manque de raiſon. Le défaut n'eſt pas dans la loi, il eſt dans moi-même, & je ne ſaurois en douter. Car plus je ſuis raiſonnable, plus je ſuis ſoumis à ſon pouvoir, & ſi je cherche à en ſecouer le joug, ce n'eſt jamais qu'après avoir commencé par me ſouſtraire à celui de la raiſon.

C'eſt donc cette loi ou ces regles qu'un amour-propre bien éclairé me dicte à l'égard de mes ſemblables, qui méritent beaucoup mieux le nom de droit naturel, que ce qu'il avoit plû aux Juriſconſultes Romains d'honorer de ce nom.

Suppoſer, comme ils le faiſoient, que ce droit conſiſte dans ce que la nature enſeigne également à tous les animaux, c'eſt, ſi je l'oſe dire, ne

connoître clairement ni le droit, ni la nature.

En effet, ou le nom de droit n'eſt qu'un ſon vague qui frappe vainement mes oreilles, ou je ne ſaurois entendre, par ce nom, qu'une regle qui dirige mes actions, & qui m'oblige à la ſuivre, au moins par la crainte d'une peine ou par l'eſpoir d'une récompenſe; mais puiſqu'il s'agit ici d'un droit, qui n'eſt encore ſoutenu par aucune puiſſance extérieure, (car c'eſt ainſi que l'on conſidere le droit naturel) toute ſa force ne peut conſiſter que dans l'impreſſion qu'il fait ſur un eſprit capable de le connoître; d'en ſentir la convenance ou l'utilité; d'en meſurer l'étendue, & d'en fixer les véritables bornes. Ainſi regarder le droit naturel comme une loi commune aux hommes & aux autres animaux, c'étoit ignorer le caractere eſſentiel à toute loi, & pour développer encore cette penſée, c'étoit ou prétendre qu'une loi peut obliger ceux

qui ne la connoissent pas, ceux-mêmes qui sont incapables de la connoître, & sur qui elle n'a point de prise, pour parler ainsi, par aucun motif qu'ils soient en état de sentir, ou admettre les bêtes en partage de cette intelligence, qui est le bien propre de l'homme. En un mot, pour suivre cette idée il falloit nécessairement, ou trouver un autre principe que la raison, pour soumettre l'homme au droit naturel; ou au contraire, y assujettir les bêtes mêmes par la raison. D'où vient donc que des esprits, d'ailleurs si éclairés, s'attachoient à une notion qui tend à dégrader l'homme jusqu'à l'état des bêtes, ou à élever les bêtes jusqu'à la condition de l'homme ? C'étoit sans doute, parce qu'ils confondoient les mœurs. Ils remarquoient en certains points, une espece de conformité entre celles des hommes & celles des animaux, comme dans ce qui regarde la propagation de leur espece, la conservation ou la nour-

riture de leurs enfans, le ſoin ou la défenſe de leur vie; & voulant rapporter des effets ſemblables à une ſeule cauſe, ils les attribuoient à une nature commune, dont ils faiſoient comme le premier modérateur des hommes & des bêtes, érigeant ainſi de ſimples actions extérieures en une eſpece de droit, & prenant pour loi ce qui ſe faiſoit, ſans remonter juſqu'au principe par lequel on le devoit faire.

Que pouvoient-ils même entendre par le nom de la nature? Leurs idées n'étoient pas plus diſtinctes ſur ce point que ſur le premier. Qu'eſt-ce en effet que la nature, ce maître prétendu de tous les animaux, même de ceux qui ſont privés de raiſon? Ne veut-on déſigner, par cette expreſſion, qu'une cauſe en général ſans ſavoir ce que c'eſt que cette cauſe, ni peut-être même ce qui mérite ce nom? Mais dire qu'une cauſe dont on n'a aucune idée diſtincte, inſtruit également les hommes & les

bêtes ; c'eſt réſoudre la queſtion par la queſtion même, ou plutôt, c'eſt ne dire que des mots à ceux qui veulent apprendre des choſes. Entend-on par ce terme vague & obſcur, une eſpece d'*inſtinct* qui dirige les actions de ceux mêmes qui ne ſont pas capables de ſavoir pourquoi ils agiſſent ? Mais le terme d'*inſtinct* n'eſt pas plus intelligible que celui de nature. Eſt-ce un ſimple mouvement de la machine ? mais ſi cela eſt, comment pourra-t-on y appliquer l'idée d'une loi dont cette machine ſoit inſtruite ? Eſt-ce une penſée ou un ſentiment ? Mais ni l'un ni l'autre ne conviennent qu'à un être ſpirituel. Se réduira-t-on à cette propoſition évidente, comme je l'ai montré ailleurs, que la nature doit être priſe ici pour l'auteur de la nature. On aura raiſon de le dire, mais on n'en pourra rien conclure en faveur de la définition du droit naturel. Car, ou Dieu agit ſur les animaux par un ordre purement méchanique, c'eſt - à-

dire, par une ſuite de mouvemens corporels, & alors je demanderai toujours, comment il peut en réſulter un droit enſeigné également aux hommes & aux bêtes, qui forme ce qu'on appelle un devoir? Je vois bien dans cet ordre un législateur & une loi qu'il s'impoſe à lui-même, mais je ne vois point de ſujets inſtruits de cette loi, & qui l'exécutent avec connoiſſance. On pourroit dire avec autant de raiſon, que le droit naturel s'étend à l'air, à la terre, & en général à tous les corps inanimés; puiſqu'ils ſont tous également ſoumis à ces loix communes qui préſident aux mouvemens de toutes les parties de la matiere. Ou l'on dira, au contraire, que Dieu agit ſur les animaux par les impreſſions qu'il fait ſur leur intelligence ou ſur leur volonté; mais comment ces impreſſions formeront-elles un droit par rapport à ceux qui n'ont ni volonté, ni intelligence? Je ne trouve donc que des contradictions ou

des abſurdités inexplicables dans la définition que des Juriſconſultes Romains nous ont laiſſée de ce droit enſeigné également par la nature à tous les animaux. Ainſi, ſans pouſſer plus loin cette eſpece de digreſſion, qui n'eſt pourtant pas entiérement étrangere à mon ſujet, je donnerai au terme de *nature* le ſeul ſens dont il ſoit ſuſceptible, en y ſubſtituant le terme de *raiſon*, & par conſéquent je réduirai à l'eſpece de l'homme, ce que les Juriſconſultes Romains ont voulu appliquer également à tout le genre des animaux.

Le droit naturel ne ſera donc pour moi que ce qu'on appelle *Dictamen rectæ rationis*; ou s'il faut s'expliquer avec plus de préciſion, je dirai que ce droit conſiſte uniquement dans ces devoirs généraux, ou dans ces regles fondamentales, que la raiſon enſeigne à tout amour-propre, fidele à la conſulter ſur le véritable intérêt de l'homme; regles qui ſont renfermées dans l'idée même que j'ai

de mon être, ou qui ne ſont que l'application de la connoiſſance que Dieu me donne de ma nature.

Ainſi, non-ſeulement toutes les maximes que je viens de me preſcrire par rapport à la ſociété générale du genre humain, mais toutes celles que j'ai établies auparavant pour régler la conduite de mon amour-propre, ſoit à l'égard de Dieu ou par rapport à moi, appartiennent à ce droit naturel; puiſqu'elles ne ſont que des conſéquences directes & immédiates de ce qui convient véritablement à mon être, conſideré par rapport à ces trois grands objets de mon affection.

Je ne ſais néanmoins, ſi ce droit ne comprend pas encore quelque choſe de plus élevé que les regles, qui ſont fondées ſur mon intérêt bien entendu. Mais c'eſt une queſtion qui ne peut être réſolue, que lorſque je méditerai ſur la juſtice naturelle étudiée en elle-même & indépendamment de mon amour-propre.

Je reprends donc la ſuite de mes penſées, & je découvre un nouvel ordre de regles qui ſe préſente à mon eſprit, lorſque reſſerrant, pour ainſi dire, le cercle de mon affection, je veux continuer d'en expliquer les devoirs, en paſſant à ces ſociétés moins étendues qui ne ſont formées que d'une ſeule nation ſoumiſe au même gouvernement.

Je puis les enviſager en deux manieres ou ſous deux faces différentes.

1°. En les conſidérant les unes par rapport aux autres, pour tâcher de découvrir les regles qu'elles doivent obſerver entr'elles.

2°. En les regardant comme renfermées chacune dans l'étendue de leur ſphere particuliere, pour juger des devoirs que l'amour-propre qui convient à ces grands corps, leur preſcrit à l'egard de tous ceux qui y ſont compris, & des regles que ceux-ci doivent ſuivre réciproquement à l'égard de ces grands corps.

Je ne ſaurois m'attacher à l'une ou

à l'autre maniere de considérer ces sociétés, sans y découvrir les fondemens de ce qu'on appelle le droit des gens, & je ne serai peut-être pas plus d'accord sur ce point avec les Jurisconsultes Romains, que sur ce qui regarde le droit naturel; mais en s'écartant de la véritable route, ils pourroient bien m'avoir appris à y marcher.

Ce que la raison naturelle établit entre les hommes, ce qui s'observe de la méme maniere chez tous les peuples de la terre, c'est, selon eux, ce qu'on doit appeller le droit des gens, ou le droit des nations; comme si l'on vouloit marquer par cette expression, que c'est le droit dont toutes les nations se servent également.

Les défauts de cette définition ne sont pas difficiles à appercevoir.

Je remarque d'abord que la premiere partie en est vicieuse, elle confond le droit des gens avec le droit naturel, & elle attribue à l'un ce

qui fait le caractere de l'autre.

La feconde partie ne me paroît pas moins défectueufe, parce qu'elle réduit le droit au fait, fi je puis parler ainfi, & qu'elle fait dépendre les principes du droit des gens de ce qui s'obferve dans toutes les nations, plutôt que de ce qui s'y doit obferver; enforte que pour bien connoître ce droit fuivant cette idée, il faudroit avoir fait le tour du monde pour y étudier les mœurs de tous les peuples; & celui qui auroit parcouru, dans cette vue, toute la terre habitée, reconnoîtroit peut-être, à la fin de fes longs voyages, qu'il auroit perdu, pour ainfi dire, le droit des gens en voulant le chercher, parce qu'il n'auroit trouvé prefqu'aucune regle qui fût également obfervée en tout tems de la même maniere, tant l'éducation, les préjugés, l'intérêt, les paffions, l'ignorance même & le défaut d'attention obfcurciffent les idées de l'homme fur ce qui appartient effentiellement à ce droit.

Mais ce n'eſt point pour avoir le plaiſir de critiquer de grands Juriſconſultes, que je releve ici les défauts de leur définition ; c'eſt, comme je l'ai déja dit, parce que ces défauts même me ſont utiles, & qu'en me donnant lieu de connoître ce que le droit des gens n'eſt pas, ils m'apprennent à découvrir ce qu'il eſt.

Je conçois donc, d'un côté, que s'il y a un droit qui mérite ce nom, il ne doit pas conſiſter préciſément dans ce qui forme le droit naturel. Je conçois d'un autre côté, que pour connoître le vrai caractere du droit des gens, il faut qu'il y ait une voie plus courte & plus facile que celle de l'aller demander, pour ainſi dire, à chaque peuple de la terre.

Mais quelle ſera cette voie ? Si ce n'eſt de conſulter ſur ce point, comme ſur tout le reſte, ce même amour-propre conduit par la raiſon, qui a été juſqu'ici l'unique fondement de toutes les regles que j'ai éta-

blies, & qui pourra m'apprendre encore en quoi consiste ce droit des gens, dont les Jurisconsultes Romains ne m'ont donné qu'une notion si imparfaite.

Qu'il me soit donc permis de raisonner de cette maniere.

Je puis juger de toute nation comme je juge d'un seul homme, parce qu'en effet, chaque nation ne forme que comme un seul corps, par les liens d'un intérêt commun, qui en unissent tous les membres, & qui font que ce tout moral imite l'unité d'un tout physique.

Il y a donc un amour-propre qui doit attacher chaque nation à elle-même, comme il y en a un qui agit ainsi dans chaque homme, & de même que l'amour-propre d'un particulier, si c'est un amour raisonnable, le porte toujours à sa perfection & à son bonheur. Je puis dire aussi que l'amour-propre d'une nation, si c'est la raison qui la conduit, doit tendre également à ce qui peut

la rendre plus parfaite & plus heureuse.

Enfin, comme j'ai tiré de l'amour que chaque homme a pour soi les regles qu'il doit suivre à l'égard de chacun de ses semblables ; je puis tirer aussi de l'amour, que chaque nation a pour elle-même les maximes générales qu'elle doit observer au dehors & au dedans, si elle ne se trompe pas sur ses véritables intérêts.

C'est donc sur toutes ces notions préliminaires que j'essayerai de tracer ici la véritable idée du droit des gens, en ne les regardant que comme l'application des regles du droit naturel, au véritable intérêt de ces grands corps, qui forment ce qu'on appelle une nation, un royaume, une république ; & si l'on veut que j'en donne une définition plus exacte ou plus développée, je dirai que le droit des gens consiste dans les regles que l'amour raisonnable d'une nation pour elle-même lui prescrit,

ſoit à l'égard des peuples qui l'environnent, ſoit à l'égard de ceux qu'elle renferme dans ſon ſein, pour arriver à la perfection & à la félicité dont elle eſt capable.

Ce doit, ainſi défini, convient en partie avec le droit naturel, & il en eſt auſſi diſtingué en partie.

Il convient avec ce premier droit, en ce qu'il n'eſt qu'une ſuite de cet amour-propre conduit par la raiſon, qui eſt la ſource commune de toutes les regles que je dois établir dans cette méditation.

Il differe du même droit, en ce que l'un ne conſidere que le véritable intérêt de chaque particulier, par rapport à chacun de ſes ſemblables, ou par rapport à la ſociété humaine en général; au lieu que l'autre, c'eſt-à-dire, le droit des gens, a pour objet propre le véritable intérêt de chaque nation, ou par rapport à ſes voiſins, ou à l'égard de ſes ſujets. Et comme ce n'eſt point la nature qui a diviſé la terre en royaumes ou en

républiques, puiſqu'abſolument parlant, le genre humain pouvoit ſubſiſter ſans cette diviſion, qu'il l'a même ignorée pendant pluſieurs ſiecles ; il a fallu donner à cette eſpece de droit un nom qui la diſtinguât du droit naturel, & l'on n'en pouvoit guere trouver de plus convenable que celui de droit des gens, ou de droit des nations ; parce qu'il naît de la réſolution libre ou forcée, que les peuples d'un certain pays ont priſe de réunir leurs intérêts, & de vivre ſous la même forme de gouvernement.

Mais ſi c'eſt la volonté poſitive des hommes plutôt qu'une loi de la nature, qui a donné la naiſſance aux différentes eſpeces de domination, il ne s'enſuit pas de-là que le droit qui réſulte de leur établiſſement ait un autre principe que le droit naturel ; au contraire, ſi j'en juge toujours par la raiſon, je trouve dans cet établiſſement même une nouvelle preuve de la regle fondamentale dont j'ai

tiré toutes mes maximes que j'ai établies ſur ce droit primitif, qui porte juſtement le nom de droit naturel. En effet, quel autre motif raiſonnable a pu former les liens de ces grandes ſociétés qui ſe ſont ſoumiſes aux mêmes loix, ſi ce n'eſt le deſir de tendre plus ſûrement, par leur union, au véritable intérêt de tous les hommes; je veux dire, à leur perfection, à leur félicité générale ou particuliere? Mais ſi c'eſt-là ce qui a créé, pour ainſi dire, ces grands corps, c'eſt auſſi ce qui doit les conſerver, préſider à leur conduite, en diriger tous les mouvemens, & être comme la baſe de toutes les régles qu'ils ſe preſcrivent pour arriver à la fin qu'ils ſe propoſent. L'homme peut donc bien changer de ſituation à l'extérieur par l'établiſſement des monarchies ou des républiques; mais il ne change point de principes, puiſque c'eſt toujours un amour-propre, éclairé par la raiſon, qui doit le conduire en quelqu'état qu'il ſe trouve,

& que c'eſt cet amour-propre qui, conſideré dans chaque nation, forme ce qu'on nomme le droit des gens, comme il forme le droit naturel, lorſqu'on l'enviſage dans chaque homme par rapport aux membres & au corps entier de la ſociété humaine.

Que me reſte-t-il après avoir éclairci toutes mes idées ſur ce point, ſi ce n'eſt d'en tirer les conſéquences générales qui renferment tout ce qui eſt eſſentiel au droit des gens, ſoit par rapport à la conduite que les nations doivent ſuivre les unes à l'égard des autres, ſoit par rapport aux régles que chaque nation a intérêt d'obſerver dans ſa ſphere particuliere, & ne conſidérant que les peuples qui y ſont compris ? Je commence par les premieres, qu'on pourroit appeller le droit qui doit s'obſerver entre les nations, ou *jus inter gentes*. Par une expreſſion plus propre & plus exacte que le terme général de droit des nations, ou de *jus gen-*

tium, terme qui, comme on l'a déja vu, & comme on le verra encore dans la ſuite, peut avoir un autre ſens.

Je viens de dire, & je le répéte encore pour expliquer plus aiſément ma penſée, que chaque nation peut être conſidérée comme un ſeul homme, qui auroit toute la force de cette multitude de Citoyens dont la nation eſt compoſée. Ainſi deux nations comparées enſemble ne forment, à proprement parler, que deux hommes, & ſouvent elles ſe réduiſent en effet à un auſſi petit nombre, parce que leurs intérêts ou leurs vues de part & d'autre, ſe réuniſſent dans deux têtes qui en ſont les maîtres.

Je conclus de-là, & ce ſera ma premiere maxime, que les régles du droit naturel, telles que je les ai établies, doivent avoir lieu entre deux nations, ou deux ſouverains, de même qu'entre deux particuliers ; & ce que je dis de deux nations doit s'entendre également d'un plus grand nombre, ou en général de toutes

les nations conſidérées les unes par rapport aux autres. Par conſéquent, ſi je ne ſuis que les idées de la raiſon, toutes les nations me paroîtront également nées pour s'aimer, & non pas pour ſe haïr réciproquement; par conſéquent, leur bonheur me paroîtra dépendre de leur union, comme leur malheur de leur diviſion; par conſéquent, je dirai que ſi leur amour-propre eſt raiſonnable, elles ne ſe nuiront jamais, elles ſe rendront, au contraire, les ſervices mutuels dont elles auront beſoin de part & d'autre, reconnoiſſant également que le moyen le plus ſûr pour jouir d'un bonheur durable, eſt d'employer la voie de la crainte; en un mot, comme mes principes demeurent toujours les mêmes, ſoit qu'on les renferme dans un ſeul homme, ſoit qu'on les applique à pluſieurs, une nation ſera pour une autre nation tout ce qu'elle voudra que cette autre nation faſſe pour elle; ce qui renferme auſſi cette autre regle ſemblable,

blable, qu'elle ne fera jamais contre un autre peuple ce qu'elle ne voudroit pas que cet autre peuple fît contre elle.

Si l'une des nations n'obſerve pas, de ſa part, les loix d'une fidele correſpondance; ſi elle rompt cette union que la nature n'inſpire pas moins à chaque état, qu'à chaque homme en particulier; ſi la plus funeſte ſuite de la diviſion, c'eſt-à-dire, la guerre, eſt ſur le point de s'allumer par des paſſions contraires à la raiſon, ce droit de réſiſter à la force par la force, n'appartenant pas moins, ſuivant les regles d'un amour-propre raiſonnable, à une nation entiere qu'à un ſeul homme; celle qui ſera attaquée pourra, ſans doute, ſe défendre, repouſſer le mal par le mal, quelquefois même le prévenir, lorſque la ſûreté l'exigera. Mais en ce cas elle obſervera les regles qui dépendent des principes établis ſur ce qui regarde la défenſe de chaque particulier, je veux dire, qu'elle ne ſe con-

duira que par les vues ou les conſeils de l'averſion que j'ai appellée légitime, & non par les motifs d'une haine déréglée. Elle aura même en ce point un grand avantage ſur un ſeul homme, parce que les querelles des Etats ayant ordinairement beaucoup moins de perſonnel que les différens des particuliers, par rapport à ceux qui déliberent ſur les moyens de les terminer, la paſſion entre moins dans leur conſeil; & par conſéquent ils ſont en état de prendre avec plus de ſang froid les partis qui conviennent véritablement au bonheur de la nation.

Chaque nation, comme chaque homme conſideré ſéparement, ſaura donc diſtinguer les maux réels, des maux imaginaires, & elle n'augmentera point le mécontentement qu'elle peut avoir de la conduite d'une autre nation à ſon égard, en y mêlant des ſentimens acceſſoires qui ne naiſſent que de l'opinion; elle conſidérera les choſes telles qu'elles ſont

en elles-mêmes, en banniſſant les ſoupçons, les défiances, les jalouſies, les craintes téméraires & déraiſonnables ; elle réglera toujours ſes démarches, ſoit pour ſe défendre, ſoit pour attaquer, ſur la réalité des maux qu'elle doit éviter, jamais ſur de vaines apparences, ouvrage d'une imagination déréglée par la prévention de l'eſprit, ou par la corruption du cœur.

Par une ſuite néceſſaire du même principe, elle ſe renfermera toujours, comme je l'ai dit d'un ſeul homme, dans les juſtes bornes d'une défenſe légitime ; je veux dire qu'il lui ſuffira d'avoir mis ſes ennemis hors d'état de lui nuire, ou de les avoir obligés à réparer le tort qu'ils lui ont fait, ſans faire dégénérer la guerre en une vengeance cruelle, qui ne cherche dans le mal que le plaiſir d'en faire, ou qui devient l'inſtrument d'une ambition inſatiable, & ſouvent fatale au vainqueur même. La raiſon mettra donc des bornes à

ſes conquêtes ; & contente de conſerver tranquillement ce qu'elle poſſede ou de recouvrer ce qu'elle a perdu, & de ſe dédommager du préjudice qu'elle a ſouffert par une guerre dont elle n'a pu ſe préſerver, elle ne regardera point ſa cupidité, ſa valeur, ſa force & ſa ſupériorité même comme des titres légitimes pour acquérir de nouveaux états, & pour aſſujettir d'autres peuples à ſa domination.

La guerre même la plus raiſonnable de ſa part n'étouffera point en elle les ſentimens & les devoirs naturels : elle comprendra, ſi la raiſon préſide à ſes conſeils, qu'elle doit aimer encore ceux qu'elle eſt obligée de combattre. Ainſi dans les actes d'hoſtilité, elle préférera toujours ce qui s'éloigne le moins de ces ſentimens : elle ſaura rejetter les moyens qui y ſont entiérement contraires, & s'abſtenir de toutes les voies qui tendent à abolir la foi entre les hommes, à éteindre toutes

les eſpérances de réconciliation & à effacer juſqu'aux dernieres traces de l'humanité par une guerre plus digne des bêtes féroces que de ceux qui, dans la guerre même, doivent conſerver le caractere de créatures raiſonnables.

Elle portera donc toujours dans ſon cœur le deſir de la réunion ; & elle ne fera même la guerre que pour parvenir à la paix ; prête à en accepter toutes les conditions convenables. Comme elle n'aura pris les armes qu'à regret, elle les dépoſera non-ſeulement ſans peine, mais avec joie, s'eſtimant heureuſe de rentrer ainſi dans l'état naturel à l'homme & le plus déſirable à chaque nation pour ſa félicité commune & particuliere.

Ainſi les traités qu'elle aura faits avec ſes voiſins, ou pour rétablir ou pour affermir & perpétuer une paix qui eſt toujours l'objet de ſes vœux, lui paroîtront encore plus ſacrés & plus inviolables que les loix qu'elle

donne à ſes citoyens : elle les regardera comme le renouvellement de cette alliance générale qui, ſuivant le vœu de la nature, devroit être éternelle entre tous les hommes ; & ſi les Juriſconſultes Romains ont cru qu'une tranſaction paſſée entre des particuliers n'avoit pas beſoin d'autre cauſe que le deſir d'éteindre leurs différens, & ſe ſoutenoit par le ſeul motif de parvenir au grand bien de la paix, quel reſpect un amour-propre vraiment raiſonnable n'aura-t-il pas pour cette eſpece de tranſaction plus importante qui ſe paſſe entre deux nations ennemies pour terminer ces grands procès qui n'ont point de Juge ſur la terre & qui ſe décident par le ſort des armes, ou plutôt par la volonté du Dieu des armées ? Bien loin donc de faire conſiſter en partie ſon habileté à laiſſer des ſemences de guerre dans les inſtrumens même de la paix, ou à trouver des interprétations ſubtiles pour en éluder l'autorité, une nation qui s'aime vérita-

blement elle-même fera perfuadée que la bonne foi doit régner d'autant plus fouverainement dans la rédaction ou dans l'exécution des traités, que les fuites de la mauvaife foi y font plus funeftes, & que la fidélité en cette matiere eft la feule reffource & fait toute la fûreté du genre humain.

Enfin, comme ces grandes fociétés qui forment les états populaires ou monarchiques ne font elles-mêmes que des parties de fociété beaucoup plus étendue, qui comprend tous les peuples de la terre, elles fe conduiront de telle maniere, fi elles fuivent les principes d'un amour-propre raifonnable, qu'elles tendent toujours au bien commun de l'humanité, comme à un bien fupérieur à celui de chaque nation, de même qu'à l'intérêt de chaque homme en particulier. Elles ne feront donc rien de contraire à ce grand objet qui doit réunir les vœux de toutes les créatures raifonnables ; &

regardant le monde entier comme la patrie commune de tous ceux qui l'habitent, elles aboliront la diſtinction d'étranger & de citoyen toutes les fois que les intérêts attachés à ces deux qualités pourront ſe concilier. Il ſuffira d'être homme pour trouver chez elle non-ſeulement un aſyle & un accueil favorable, mais un appui & une protection aſſurée dans toutes les occaſions où il ne faudra rien prendre ſur le citoyen pour le donner à l'étranger. Il n'y aura donc aucun homme dans lequel elles ne reſpectent les droits de la nature; & elles comprendront que ſi la myſtérieuſe antiquité a dit que la perſonne des étrangers étoit ſacrée, ou qu'il y avoit une divinité puiſſante qui veilloit à leur conſervation ou à leur vengeance, c'étoit ſans doute pour nous faire concevoir que la main de Dieu même a formé entre tous les hommes des liens encore plus reſpectables que ceux qui ſont l'ouvrage de leur volonté ou de leur intérêt particulier.

C'eſt à ce petit nombre de maximes que je réduis tout ce qui regarde la conduite des nations les unes à l'égard des autres ; & elles ſont ſi étendues, qu'il n'y a aucune des regles qu'on attribue communément au droit des gens, qui n'y ſoit renfermée, ou qu'on n'en puiſſe déduire par des conſéquences claires & évidentes.

Mais elles n'appartiennent qu'à la partie de ce droit qui, comme je l'ai dit, devroit être appellé le droit entre les nations, *jus inter gentes*, plutôt que le droit des nations, *jus gentium.* Ce terme général, ſuivant l'idée que j'en ai conçue, a une ſignification qui s'étend encore plus loin, puiſqu'il comprend en général, non-ſeulement les regles qu'une nation doit obſerver au dehors, mais celles mêmes qu'un amour-propre raiſonnable l'oblige à ſuivre au dedans, pourvu que par ces regles on entende ſeulement les loix qui réſultent de la formation même de chaque na-

tion, ou de la réſolution libre ou forcée que les hommes d'un certain pays ont priſe de vivre ſous la même domination & de ne former qu'un ſeul corps politique.

Ce ſont ces regles qu'il s'agit à préſent d'expliquer. Mais avant que de les expoſer je ne ferai peut-être pas mal de m'arrêter ici un moment à en conſidérer la nature avec encore plus d'attention, & à la caractériſer de telle maniere qu'on ne puiſſe plus s'y méprendre.

Je remarque d'abord que toutes les nations du monde, conſidérées chacune dans l'intérieur de leur ſphere, ont quelque choſe qui leur eſt commun, ou en quoi elles conviennent toutes, & quelque choſe qui leur eſt propre ou en quoi elles différent l'une de l'autre. Je m'explique, & je commence par le dernier point qui me ſervira à faire mieux comprendre ce que j'entends par le premier.

J'obſerve donc, en cherchant ce

qui diſtingue chaque nation, que la forme du gouvernement n'eſt pas la même dans tous les pays : ici c'eſt le peuple qui domine ; là ce ſont les grands, ou un petit nombre d'hommes choiſis : ailleurs, & c'eſt ce qui eſt ſans comparaiſon le plus commun, l'état monarchique a paru préférable à l'état républicain. Enfin ces mêmes formes d'adminiſtration publique ne ſont pas toujours ſimples dans les pays qui les ont reçues : on en voit de mixtes ou de compoſées, c'eſt-à-dire, qui ſont tempérées l'une par l'autre ; & c'eſt la conſtitution de gouvernement qu'un grand politique juge la meilleure, quoiqu'elle ſoit peut-être la moins durable.

Outre ces premieres différences générales, il y en a d'autres qui diſtinguent encore les divers états, comme dans ce qui regarde l'étendue du pouvoir des rois ou de ceux qui en tiennent la place ; la forme de la législation, le choix des principaux

officiers ou des magiſtrats, la maniere d'établir ou de lever les impoſitions, & d'autres points de même nature, ſur leſquels le droit public d'une nation n'eſt pas conforme à celui d'un autre peuple, ou quelquefois même y eſt directement contraire.

Mais cette diverſité ou cette contrariété n'empêche pas qu'il n'y ait au moins un petit nombre de regles communes à tous les peuples de la terre qui vivent en corps de nation : de même, que malgré toutes les différences que la naiſſance, l'éducation, les préjugés ou les mœurs mettent entre les hommes conſidérés chacun ſéparément, il y a néanmoins des principes généraux, dont ils conviennent tous également, comme de tendre toujours à leur conſervation, à leur perfection & à leur félicité réelle ou imaginaire. Ce qui établit les regles de ce genre, n'eſt autre choſe que la nature de l'homme qui étant commune à tous, leur

inſpire les mêmes ſentimens & leur en fait tirer les mêmes conſéquences. Je puis en dire autant de toutes les nations. Malgré la différence de leur conſtitution, qui a dépendu de l'inclination & du goût de chaque peuple, ou de pluſieurs autres cauſes arbitraires, elles ont cependant comme un caractere commun, par un amour-propre qui leur eſt auſſi eſſentiel qu'à chaque particulier, & qui a toujours pour objet leur ſûreté, leur perfection, leur bonheur. Les voies qu'elles choiſiſſent pour y parvenir, peuvent être différentes; mais leur but eſt toujours le même; & ceux que les moyens ont ſéparés dans la route, ſe réuniſſent dans le terme ou dans ces trois fins différentes, qu'il eſt naturel à tout être raiſonnable de ſe propoſer; ſoit qu'il y aſpire ſeul, ſoit qu'il y tende avec tous ceux qui ſont comme lui les membres du même corps.

C'eſt donc cet objet commun à toutes les nations, c'eſt-à-dire le bien

général de chacune de ces grandes ſociétés, qui me donne lieu de découvrir auſſi un ordre de regles qui leur ſont communes ; & ce ſont ces regles qui forment ce que j'appelle le droit des gens conſidéré dans l'étendue ou dans l'intérieur de chaque nation.

Je leur donne ce nom parce qu'elles n'appartiennent ni au droit naturel ni au droit civil de chaque peuple.

Elles ne ſont point partie du droit naturel ; parce qu'elles ſuppoſent la formation & la diſtinction des royaumes ou des républiques, qui, comme je l'ai dit ailleurs, n'étoit pas eſſentielle à la nature humaine.

Elles ne dépendent pas plus du droit civil, en y comprenant même ce qu'on appelle le droit public de chaque nation.

On ne peut entendre par ce droit lorſqu'on en forme une eſpece particuliere diſtinguée du droit naturel & du droit des gens, qu'un droit poſitif

& par conſéquent arbitraire, puiſqu'il tire ſon origine du jugement & de la volonté de chaque peuple ou de ceux qui y ſont les dépoſitaires de la ſuprême puiſſance. Au contraire, le droit dont je cherche ici à connoître les regles eſt un droit immuable & naturel, ſi l'on peut parler ainſi, à toute nation, comme ce qui mérite proprement le nom de droit naturel l'eſt à tout homme; c'eſt-à-dire, pour m'expliquer encore plus clairement, qu'à la vérité la réunion de pluſieurs hommes en un ſeul corps de nation a quelque choſe d'arbitraire en ſoi qui la rend ſuſceptible de toutes les différences que j'ai remarquées; mais cette réunion étant une fois ſuppoſée, il eſt auſſi eſſentiel à chaque peuple de ſuivre les regles qui naiſſent de ſa formation même & qui tendent à ſon bien commun, qu'il l'eſt à chaque homme de vivre ſelon les loix que la nature de ſon être lui impoſe pour tendre à ſon bien particulier. En un mot, la comparaiſon

que j'ai faite d'une nation avec un ſeul homme eſt juſte dans tous ſes points. Si la naiſſance de chacun de nous a dépendu d'une cauſe arbitraire, c'eſt-à-dire, de la volonté ou du conſentement de deux cauſes libres, cela n'empêche pas que nous ne ſoyons aſſujettis auſſi-tôt que nous ſommes nés à ce droit univerſel qui lie toutes les créatures raiſonnables. Et de même ſi c'eſt une volonté poſitive de certains hommes qui a donné l'être aux différens états, ils n'en ſont pas moins ſoumis à ce droit plus borné mais auſſi inviolable, qui réſulte de leur nature même; à moins qu'on ne veuille dire qu'il leur eſt plus permis qu'aux particuliers de ne pas s'aimer eux-mêmes, ou de ne pas s'aimer raiſonnablement.

Ce que j'appelle donc ici le droit des gens, pour le définir avec plus de préciſion, n'eſt autre choſe que l'application des regles du droit naturel à ces grands corps qui forment les nations. Il réſulte de leur forma-

tion, ſi l'on peut parler ainſi, un engagement ſupérieur à toutes les conventions particulieres, dans lequel tous les citoyens d'une même nation ſont cenſés être entrés lorſqu'ils ont pris la réſolution de ne former plus qu'un ſeul corps : engagement néceſſaire, puiſque ſans cela il n'y auroit aucun état qui pût ſubſiſter ; engagement irrévocable par la même raiſon, puiſqu'on ne pourroit le réſoudre ſans détruire le tout dont il unit toutes les parties ; engagement perpétuel, non-ſeulement pour ceux qui en ont été les premiers auteurs, mais pour leurs deſcendans, & en général pour tous ceux que la naiſſance ou un choix volontaire rend habitans d'un certain pays ; enfin engagement ſalutaire, puiſque ſon principal objet eſt d'obliger tous les membres du corps politique à tendre toujours au bien commun.

Delà vient, pour ajouter un dernier trait à cette notion générale que le droit qui naît d'un tel engagement

ne sauroit porter un nom plus convenable que celui de *droit des gens*, parce qu'il est comme renfermé dans ce qui fait l'essence de chaque nation, parce que tout état y est assujetti en tant qu'état, & tout citoyen en tant que citoyen; parce qu'enfin il doit être observé également dans tous les pays ou par tous les peuples, & qu'ainsi c'est le seul droit auquel on puisse appliquer une partie de la définition du droit des gens donnée par les Jurisconsultes Romains, puisque c'est celui qui a lieu dans toutes les nations de la terre. *Quo gentes humanæ utuntur.*

Il ne me reste donc après cela que d'en étudier ici les regles essentielles, & il me faudra peut-être moins de tems pour les expliquer que je n'en ai eu besoin pour éclaircir & pour fixer mes idées sur la nature du droit dont elles dépendent.

Je les tire du même principe qui m'a servi à découvrir toutes celles que j'ai établies jusqu'à présent soit par rapport au droit naturel, soit

par rapport à cette premiere partie du droit des gens qui comprend les loix générales que les nations doivent obſerver les unes à l'égard des autres. Je ſuppoſe donc toujours, comme je l'ai déja fait, que chaque peuple, ainſi que chaque homme en particulier, doit s'aimer lui-même & s'aimer d'un amour raiſonnable. Cette vérité fondamentale me fait appercevoir du premier coup-d'œil les devoirs réciproques de chaque citoyen à l'égard de la nation entiere, & de la nation entiere par rapport à chacun des citoyens qu'elle renferme dans ſon ſein; & ce ſont ces devoirs que j'exprimerai par les regles ſuivantes.

I. Puiſque le droit des gens qui le renferme n'eſt autre choſe que l'application des principes du droit naturel à chacune de ces grandes ſociétés qui forment les états, & que je puis les conſidérer comme un ſeul homme, ma premiere regle générale ſera d'obſerver à l'égard de ma nation les

mêmes loix qu'un amour-propre éclairé par la raiſon m'a fait conſidérer comme les loix de la nature entre tous les hommes conſidérés ſéparément ; & par conſéquent je regarderai comme un devoir inviolable de ne nuire jamais à ma patrie, de la ſervir au contraire ſelon mon pouvoir, en agiſſant toujours à ſon égard comme je deſire que de ſon côté elle agiſſe avec moi.

II. La ſûreté, la perfection, le bonheur de tout royaume ou de toute république, dépendant pour la plus grande partie de l'autorité du gouvernement tel qu'il eſt établi par les loix ou par les mœurs de chaque nation, l'amour même que j'ai pour moi & le deſir de ma propre félicité qui eſt renfermée dans celle de ma patrie, & qui ne peut être aſſurée que par le ſecours de cette autorité, m'inſpireront une ſoumiſſion, une obéiſſance parfaite à ſes loix ou à ſes commandemens ; & m'éloigneront non-ſeulement de

toute penſée de révolte, mais de tout ce qui pourroit troubler ou altérer la paix & la tranquillité d'un gouvernement, à l'ombre duquel je vis moi-même dans la paiſible poſſeſſion de mes biens.

III. Mon amour-propre, en m'inſpirant le deſir de mon bonheur, m'attache auſſi à ceux qui peuvent y contribuer. La raiſon m'apprend à les aimer à proportion de la bonté des moyens que je reçois d'eux pour y parvenir, ou ſelon qu'ils ſont aimables pour moi; & ils le ſont d'autant plus qu'ils peuvent me préſerver d'un plus grand nombre de maux, ou me procurer une plus grande abondance de biens: or, comme je l'ai dit ailleurs, il n'y a rien dans le monde qui puiſſe entrer ſur ce point en comparaiſon avec ma patrie ou avec cette ſociété civile ſans laquelle il n'y a aucun mal que je n'aie lieu de craindre, & aucun bien dont je puiſſe jouir ſûrement. Je ſerois donc bien déraiſonnable ſi l'a-

mour de ma patrie ne me paroiſſoit préférable à tous mes autres amours, ou ſi ſon intérêt ne l'emportoit dans mon cœur ſur quelque intérêt particulier que ce puiſſe être ; ainſi ma derniere regle qui comprend même les deux précédentes, ſera de lui donner toujours le premier rang dans l'ordre de mes affections. Et fallût-il pour ſon ſervice ſacrifier ma vie & celle de mes enfans, je dirai comme Virgile, *vincet amor patriæ*, ſans y ajouter avec lui, *laudúmque immenſa cupido.*

Les regles que je viens d'expliquer ſur les devoirs généraux de tout citoyen à l'égard de toute nation, ne conviennent pas moins à toute nation ou à ceux qui la gouvernent, par rapport à tout citoyen, & l'on en trouvera la raiſon dans les regles ſuivantes.

IV. Si chaque citoyen doit obſerver les principes du droit naturel à l'égard de ceux qui ſont les membres du même corps, le corps entier, ou ceux qui le repréſentent

n'y font pas moins obligés, & on peut dire même qu'ils le font encore davantage. Il fuffit d'être homme, comme je l'ai déja dit, pour fe foumettre à l'autorité d'une loi qui n'eft autre chofe qu'une conféquence directe de la nature de l'homme : mais l'obligation que cette loi impofe croît à proportion du nombre des fujets à l'égard defquels elle doit être obfervée ; & fi je juge par-là des devoirs du fouverain ou de ceux qui exercent la fuprême puiffance dans un état, je n'aurai pas de peine à concevoir qu'ils font obligés à refpecter le droit naturel encore plus qu'aucun de ceux qui leur font foumis. Comment pourroient-ils fe difpenfer de le fuivre eux-mêmes dans leur conduite, puifqu'ils font chargés comme fouverains de le faire obferver aux autres? Et comment voudroient-ils s'en éloigner s'ils font raifonnables, puifque leur amour-propre bien entendu les intéreffe plus que perfonne à l'obfervation des regles que ce droit prefcrit à tous les hommes? Tous

les biens qui en résultent pour la société dont ils sont les chefs, tous les maux que produit l'infraction de ce droit portent sur eux bien plus directement que sur le reste des citoyens, qui ne sentent chacun en particulier qu'une foible partie du bonheur ou du malheur de l'état; au lieu que tous ces sentimens particuliers se réunissent dans le chef comme dans le centre, où ils agissent avec toute leur force. Il n'a donc presque pas besoin de consulter l'amour qu'il doit avoir pour ses peuples; c'est assez qu'il s'aime lui-même, & qu'il s'aime raisonnablement, pour maintenir inviolablement l'observation des loix de la nature, dont l'infraction lui est plus nuisible & dont l'exécution lui est plus utile qu'à aucun de ses sujets.

V. A plus forte raison suivra-t-il cette regle, lorsque non-seulement un particulier, mais la nation entiere ou une partie considérable des citoyens y seront intéressés. Ce seront

ront même ces occasions qui lui feront mieux sentir qu'il en est du corps politique comme du corps humain, & que comme la tête souffre dans l'homme lorsque le reste du corps ou une partie des membres est malade, le chef de l'Etat ne sauroit être heureux quand l'Etat entier ou quelqu'une de ses parties est dans la douleur par le violement des regles du droit naturel.

VI. Comme l'autorité des loix & même de celles que la nature ne dicte pas à tous les hommes, fait la sûreté, la paix, le bonheur des particuliers, elle devient un bien commun pour tout état; & ce bien est même plus personnel encore pour le souverain, comme je viens de le faire voir, que pour chacun de ses sujets. Ainsi il connoîtroit mal ses véritables intérêts, & il ne s'aimeroit qu'imparfaitement s'il n'apprenoit pas au peuple à les respecter en les respectant lui-même. Il adoptera donc, par un effet de son amour-propre, cette

penſée d'un empereur Romain, qu'il eſt digne de la majeſté des rois d'avouer que la loi regne ſur eux pendant qu'ils regnent ſur les autres hommes, & s'eſtiment plus heureux par cette ſoumiſſion que par ſa puiſſance même; il ſera conſiſter ſa perfection, ſa gloire, ſa félicité, à ſavoir obéir le premier à la loi, pour mériter que ſes ſujets mettent auſſi tout leur bonheur à lui obéir.

VII. Enfin, comme dans toute nation perſonne ne reçoit plus d'avantage de la ſociété civile que celui qui la gouverne, il croit par amour-propre même être plus attaché à l'Etat qu'aucun de ceux qui lui ſont ſoumis; & ſon zèle pour la patrie, ſi la raiſon en eſt le principe, l'emportera d'autant plus dans ſon cœur ſur tout autre ſentiment, qu'il n'a pas même d'intérêt particulier à combattre pour en ſuivre l'impreſſion, puiſque ſon avantage perſonnel ſe trouve toujours dans celui de ſes peuples, & qu'il eſt d'autant plus

grand & plus heureux, que son royaume est plus tranquille & plus florissant.

Je crois avoir renfermé dans ce petit nombre de regles, les devoirs réciproques de toute nation envers tout souverain, & de tout souverain à l'égard de toute nation; & ce sont ces devoirs essentiels qui forment ce que j'ai appellé le fond du droit des gens, considéré dans l'intérieur ou dans la sphere de chaque nation.

Mais cet amour-propre qui a été jusqu'ici mon unique législateur, ne pourra-t-il pas m'instruire aussi sur ce qui regarde les principes généraux du droit civil, c'est-à-dire, de ce droit qui, suivant les jurisconsultes Romains, plus heureux dans cette définition que dans les autres, est propre à chaque nation, ou que chaque peuple s'est prescrit à lui-même par le ministere de ceux qui le gouvernent?

Je sais, & je l'ai déja dit, que ce droit restraint dans ses véritables

limites, & en tant qu'il ne comprend ni les regles du droit naturel, ni celles du droit des gens, eſt un droit purement poſitif & arbitraire en ſoi, puiſqu'il dépend de la volonté libre du législateur. Mais comme cette volonté, pour être vraiment utile, non-ſeulement à l'Etat, mais au législateur même, doit être animée du même eſprit qui a dicté les loix des deux eſpeces de droit immuable que je viens d'expliquer, on peut ramener au moins la ſubſtance & le fond du droit civil, ou ce qui doit influer dans toutes ſes parties, à des regles auſſi certaines que celles du droit naturel ou du droit des gens; & ce ſera encore un amour-propre raiſonnable qui en ſera le meilleur juge.

Mais ces regles qu'il doit m'enſeigner ici peuvent être conſidérées, ou par rapport à la puiſſance qui fait les loix, ou par rapport aux ſujets qui y ſont ſoumis. Elles ne ſauroient être ſolides ſi elles ne dépendent toujours de ce véritable amour, ou de cet

amour-propre éclairé qui doit présider également à la conduite du chef & des membres. Je médite donc en même tems sur leurs devoirs réciproques, par rapport aux loix positives ; & il me semble que l'enchaînement de mes principes m'y fait découvrir les regles suivantes.

A l'égard de la puissance qui établit ces sortes de loix, elle peut être différente suivant le génie, les mœurs & les divers intérêts des peuples qui y sont assujettis. Mais le principe qui doit les dicter au souverain, ou à ceux qui le représentent, demeure toujours le même. Quelques regles qu'ils prescrivent à leurs sujets, elles ne sauroient être raisonnables, ou dignes d'un homme chargé de commander à des hommes, si elles ne sont fondées ou sur l'amour du genre humain considéré en général, & qui forme le droit naturel, ou sur l'amour de la société particuliere dont le prince est le chef, ou ceux qui y tiennent le premier rang ; ce qui

produit le droit des gens dans l'intérieur de chaque nation. Ainsi toutes les loix qui composent ce qu'on appelle le droit civil de chaque pays ne peuvent avoir que deux objets principaux, l'un est l'explication du droit naturel, dont les conséquences directes & immédiates sont à la portée de tous les esprits attentifs & raisonnables, mais dont les conséquences moins directes & plus éloignées ont souvent besoin d'être éclaircies, fixées & affermies par l'autorité positive du législateur.

L'autre est l'explication du droit des gens, ou l'application des principes généraux de ce droit, aux besoins ou aux intérêts particuliers de chaque nation. Application qui se doit faire par l'autorité publique, pour prévenir le partage ou l'opposition des sentimens; mais qui a toujours pour but, si elle est raisonnable, le bien commun de l'Etat, dans lequel, comme je l'ai déja dit, celui de la puissance qui y préside se

trouve toujours compris.

Par conséquent le même amour, soit de l'homme en général, soit de chaque peuple en particulier, qui a donné la naissance au droit naturel & au droit des gens, est aussi le pere, pour ainsi dire, ou le véritable auteur du droit civil, qui ne sert qu'à expliquer ou à appliquer les regles de l'un & de l'autre droit dans le même esprit qui les a inspirées.

Je puis donc établir ici cette regle générale qui n'est qu'une suite nécessaire de la notion exacte du droit civil; je veux dire que toute loi positive qui seroit contraire à l'amour que tout homme doit avoir pour la société entiere du genre humain, ou pour ces sociétés moins étendues qui forment les états; en un mot toute loi qui ne seroit par conforme aux regles fondamentales du droit naturel ou du droit des gens, pécheroit visiblement contre le principe, & résisteroit à la nature même de l'homme.

De la part des sujets, ou de ceux

qui ſont ſoumis à l'autorité du gouvernement, il eſt clair qu'autant ils ſont obligés d'aimer le bien général de l'humanité, ou le bien commun de la ſociété dans laquelle ils vivent, autant doivent-ils obéir aux loix poſitives, qui, comme je viens de le dire, ne ſont que des moyens pour parvenir à l'un ou à l'autre bien ; ſoit qu'elles regnent depuis long-tems dans leur pays, ſoit qu'elles y ſoient nouvellement publiées : ils agiroient évidemment contre l'amour qu'ils ont & qu'ils doivent avoir pour eux-mêmes, s'ils en uſoient d'une autre maniere ; & cette regle ne peut ſouffrir aucune difficulté tant que les loix qu'il plaît à la puiſſance ſuprême d'impoſer à ſes ſujets, n'ont rien qui répugne manifeſtement aux droits de la nature ou aux premiers principes du droit des gens.

Mais que faudra-t-il faire, ou quel parti ſera-t-il permis de prendre ſi ce cas arrive, & ſi l'abus de l'autorité eſt porté juſqu'à l'excès de rompre

les liens de l'humanité, ou ceux qui ſont les plus eſſentiels à la ſociété civile ?

Je puis répondre d'abord que c'eſt ici une de ces queſtions jalouſes, comme parlent les Italiens, que le plus ſûr eſt de ne point agiter ; parce qu'il y a toujours du danger, même à les bien réſoudre ; ainſi j'adopterois volontiers ſur ce point la réponſe qu'un Anglois, dont j'ai oublié le nom, fit à Charles II, roi d'Angleterre, lorſque preſſé par ce prince de lui déclarer ce qu'il penſoit ſur les droits réciproques du roi & du peuple, il lui dit que tout ce qu'on pouvoit deſirer ſur ce ſujet, étoit que le peuple fût perſuadé que le roi peut tout ce qu'il veut ; & le roi, qu'il ne peut que ce qu'il veut ſelon la loi.

Je trouverai encore, ſi je veux, une autre défaite plutôt qu'une réponſe préciſe, en renvoyant ceux qui me feroient cette queſtion aux loix primitives ou à la conſtitution

fondamentale de chaque gouvernement, comme à la regle la plus ſûre pour bien juger de ce qui eſt permis à l'égard de la puiſſance ſuprême qui viole ouvertement le droit naturel ou le droit des gens.

Mais il faut abſolument expliquer ma penſée ſur une matiere ſi délicate, je chercherai encore la ſolution générale de ce problême dans les principes qu'un amour-propre bien entendu inſpire aux plus grands empires comme aux ſimples particuliers. Poſons donc d'abord l'état de la queſtion avec toute la préciſion qu'elle demande, & voyons enſuite comment elle peut être réſolue.

Je remarque premierement, que pour donner lieu d'agiter cette queſtion, il faut néceſſairement que l'entrepriſe ſur les droits eſſentiels de l'homme & du citoyen ſoit ſi claire, ſi évidente, ſi certaine, qu'il ne reſte aucun nuage, aucun doute, aucune ombre de difficulté ſur ce

ſujet ; car ſi l'on peut héſiter encore ſur la conduite de ceux qui gouvernent ; ſi les ſentimens de la nation ne ſont pas entiérement unanimes ; s'il n'y a qu'une probabilité quoique beaucoup plus grande d'un côté, & beaucoup moindre de l'autre, le bien public, qui veut qu'on mette toujours la préſomption du côté du ſupérieur légitime, doit encore arrêter & ſuſpendre les eſprits, parce qu'un amour-propre éclairé n'abandonnera point l'avantage certain qui réſulte de la ſoumiſſion des membres à leur chef, de l'union & du concert de toutes les parties de l'Etat, par la crainte d'un mal douteux, incertain, & qui n'arrivera peut-être jamais.

J'obſerve, en ſecond lieu, que pour renfermer encore plus le problême dans ſes véritables bornes, on doit ſuppoſer qu'il s'agit, non pas de quelques conſéquences plus ou moins éloignées du droit naturel ou du droit des gens, mais du fond &

de l'essence même de ces droits ; ensorte que la nature de l'homme & de toute société civile, soit attaquée dans sa substance par la loi que le souverain, ou ceux qui en tiennent lieu, veulent établir.

En effet, s'il est permis de résister à une autorité légitime en soi, la résistance ne sauroit être justifiée que par ce principe général, que le salut du peuple est une loi suprême à laquelle toute considération doit céder.

Mais c'est cette loi même qui a fait ériger les différentes formes de gouvernement : c'est elle qui les maintient, qui les conserve, qui les perpétue ; & en un sens, elle est toujours favorable à ceux qui gouvernent, quelqu'usage qu'ils fassent de leur autorité, parce qu'en général l'anarchie est le plus grand de tous les maux ; & qu'il vaut encore mieux avoir un mauvais gouvernement, que de n'en avoir aucun.

Ainsi dans les cas où la question présente peut naître, il se forme une

eſpece de combat entre le ſalut du peuple & le ſalut du peuple même. D'un côté, nulle nation ne peut ſubſiſter ſi l'autorité ſouveraine n'y eſt reſpectée, & ſi l'on réſiſte à ſes loix. De l'autre, la nation peut auſſi être détruite, ſi ceux qui ſont à ſa tête, tournent contre elle la puiſſance qu'ils n'ont reçue que pour elle, & travaillent à ſa ruine au lieu de veiller à ſa conſervation. Malheureux donc les peuples qui ſe trouvent dans une ſituation où il faut opter entre ce qui fait ordinairement le ſalut de la patrie, je veux dire la ſoumiſſion aux loix, mais qui, dans la circonſtance dont il s'agit, en ſeroit l'entier renverſement, & ce qui peut empêcher ſa deſtruction, c'eſt-à-dire, la réſiſtance à des loix viſiblement pernicieuſes & contraires à ſa durée. Mais dans une telle extrêmité, il ne peut jamais y avoir lieu de délibérer ſur un triſte choix que lorſque les fondemens même de toute ſociété humaine & civile ſont ébran-

lés, & qu'il eſt abſolument impoſſible que la nation ſe conſerve, ſi la loi ſubſiſte; ou que la loi ſubſiſte, ſans que la nation périſſe.

C'eſt donc dans ces circonſtances que la queſtion doit être examinée ſi l'on veut l'enviſager dans ſes véritables termes; & avant que de la réſoudre, il me reſte à tirer cette conſéquence de mes deux réflexions précédentes, que la conjoncture, où cette eſpece de probléme peut être agité, n'eſt preſque qu'un cas métaphyſique, qui n'eſt peut-être jamais arrivé, & qui n'arrivera peut-être jamais.

En effet, on a bien vu des princes ou des chefs d'une nation couper mal-à-propos quelques-unes des branches de ce grand arbre auquel on peut, après l'Écriture-Sainte, comparer le corps d'un État, c'eſt-à-dire, exercer ſans regle & ſans raiſon un pouvoir arbitraire ſur quelque partie du droit public ou particulier, altérer par-là le bonheur ou

la tranquillité de leurs ſujets & nuire à la grandeur de leur empire. Mais, pour ſuivre toujours la même image, on n'en a point vu d'aſſez aveugles ou d'aſſez inſenſés pour vouloir mettre la coignée à la racine de l'arbre, c'eſt-à-dire renverſer en un jour l'ouvrage de pluſieurs ſiecles, & porter le coup mortel à une nation entiere dont ils tirent toute leur force & toute leur gloire. Une telle penſée peut être comparée à cet excès de folie qui porte quelquefois l'homme à ſe donner la mort lui-même. Mais elle eſt encore infiniment plus rare, & je ne ſais ſi tous les ſiecles pourroient en fournir un ſeul exemple. Je l'ai déja dit ailleurs, Neron ſouhaitoit que le peuple Romain n'eût qu'une ſeule tête pour pouvoir l'abattre d'un ſeul coup: mais Neron même s'en eſt tenu au ſimple ſouhait. C'eſt donc dans cette unique ſuppoſition, c'eſt-à-dire, quand il s'agiroit de ſauver la nation entiere par ſa réſiſtance à

un ſeul homme, que le problême dont il s'agit pourroit être propoſé. Je ne me ſuis donc pas trompé quand j'ai dit que la queſtion ſuppoſe un cas purement métaphyſique, & j'ai réſolu, en quelque maniere, un probléme ſi difficile & ſi dangereux même à traiter, en faiſant voir qu'il eſt moralement impoſſible qu'une nation ſoit obligée à le réſoudre.

Que ſi l'on veut abſolument réaliſer cette eſpece de chimere, & inſiſter encore à me demander la regle que des peuples devroient ſuivre, s'ils avoient le malheur de ſe trouver effectivement dans ce cas qui me paroît imaginaire, je réduirai à trois maximes générales tout ce qu'il me ſemble qu'un amour-propre raiſonnable peut leur inſpirer ſur ce ſujet.

1°. Si les fondateurs d'une monarchie ou d'une république ont prévu un tel cas ; ſi les loix ou la conſtitution même du gouvernement en preſcrivent le remede ; ſi elles ont établi ou autoriſé des voies régu-

lieres par lesquelles les sujets puissent demander & obtenir la révocation d'une loi contraire au bien commun de l'état, je ne vois rien qui puisse détourner un amour-propre éclairé de suivre la route qui lui est marquée sur ce point par l'ordre public de la nation même.

2°. Si le cas dont il s'agit n'a pas été prévu par les législateurs, & qu'il n'y ait point de forme certaine établie par une autorité légitime pour y apporter un remede convenable, tous ceux qui sauront aimer raisonnablement leur patrie, comme ils s'aiment eux-mêmes, conviendront avec moi de la maxime suivante.

Comme il faut supposer que c'est toute la nation qui est essentiellement, ou, si je l'ose dire, mortellement blessée par la loi du souverain, sans quoi la question ne pourroit être proposée, c'est aussi à la nation entiere, ou à ceux qui ont droit, suivant les loix, de la représenter, qu'il

appartient de s'oppoſer à une telle loi ; & par conſéquent le droit d'y réſiſter ne réſide ni dans la perſonne d'aucun particulier ni même dans celle d'un nombre conſidérable de citoyens. Non-ſeulement la réſiſtance ſeroit téméraire & dangereuſe, puiſqu'elle ne ſerviroit qu'à produire une confuſion & un déſordre peut-être plus funeſte à l'état que la loi même contre laquelle ils ſe révolteroient : mais elle pécheroit évidemment contre le principe, puiſqu'elle ſuppoſeroit ſans fondement que le ſalut du peuple dépend de l'abolition de cette loi. En effet, dès le moment que le corps de la nation, ou ceux qui ſont chargés d'en ſoutenir les droits eſſentiels, demeurent dans le ſilence, on ne peut plus prétendre que la nouvelle loi ſoit directement & évidemment contraire à ces droits. Ainſi la préſomption ſubſiſte toujours en faveur du ſupérieur légitime, & il n'en faut pas davantage pour arrêter les mouvemens inquiets des particuliers,

ſi la raiſon eſt la ſeule regle de l'amour qu'ils ont pour l'état.

3°. Quand même le corps de la nation, ou ceux qui ont droit de parler & d'agir pour elle ſelon la conſtitution du gouvernement, ſeroient perſuadés que la loi dont il s'agit répugne eſſentiellement au droit des gens, s'ils voient néanmoins qu'ils ne peuvent s'oppoſer à l'exécution de cette loi ſans allumer dans le ſein de leur patrie une guerre civile beaucoup plus pernicieuſe au corps & aux membres que l'obſervation de la loi ne le peut être, ils n'auront alors qu'à conſulter cet amour-propre raiſonnable auquel j'en reviens toujours pour reconnoître qu'un moindre mal devient pour l'homme une eſpece de bien, lorſqu'il lui en fait eviter un plus grand, & qu'il vaut mieux ſouffrir une tranſgreſſion particuliere des loix les plus inviolables, lorſqu'elle n'emporte pas en même-tems la ruine entiere de l'état, que de l'expoſer à des révo-

lutions encore plus funeſtes dont on ne peut prévoir quelle ſera la fin, & qui ſe terminent ſouvent à faire croître encore le pouvoir de ceux qui en ont le plus abuſé. Ils entreront même d'autant plus volontiers dans ces vues pacifiques, qu'ils ſavent par l'expérience de tous les ſiecles, que tout ce qui eſt vraiment contraire aux regles fondamentales du droit naturel ou du droit des gens n'eſt jamais durable, qu'il ſe corrige ou ſe tempére, ou s'uſe par le tems, & que cette eſpece de maladie de l'état trouve ſon remede dans ſon excès même. Ainſi la plus conſtante de leurs maximes, & peut-être la plus convenable au bien commun de l'état, ſera de regarder, avec Tacite, l'avidité, le luxe & les autres paſſions qui gouvernent, comme la ſtérilité, les inondations & les autres maux paſſagers de la nature. *Quomodo ſterilitatem, aut nimios imbres, & cætera naturæ mala, ita luxum vel avariciam dominantium*

tolerare; ou comme le même auteur le dit ailleurs : *Bonos imperatores voto expetere, qualeſcumque tolerare. Tacit. Hiſt. lib.* 4.

Telles ſont les principales regles que la ſuite de mes principes me fait connoître ſur tout ce qui appartient en général, ou au droit naturel, ou au droit des gens, ou au droit civil; & il me paroît de la derniere évidence que c'eſt-là ce que tout amour-propre éclairé doit penſer ſur ces trois ſortes de loix, s'il eſt toujours docile aux conſeils de la raiſon.

L'ordre que j'ai ſuivi dans ma derniere méditation ſembleroit me porter naturellement à expliquer, après cela, le détail des maximes que le même amour doit auſſi preſcrire par rapport à ces ſociétés beaucoup plus bornées, que le mariage, la naiſſance des enfans, la parenté ou l'alliance, l'amitié ou toutes les différentes eſpeces de liaiſons, d'engagemens ou de conventions, peuvent former entre les hommes.

Mais, après tout, comme les principes qui doivent régler ces sociétés particulieres ne différent point dans leur substance de ceux que j'ai établis, en parlant des sociétés qui sont beaucoup plus étendues, je ne pourrois que répéter ici ce que je viens de dire sur les devoirs de l'amour-propre, consideré dans l'ordre général de la société humaine, ou dans celui de la société civile. Rien n'est plus aisé que de faire l'application de ces devoirs aux liaisons ou aux engagemens les plus bornés, & tout ce qui les regarde peut être renfermé dans deux propositions, par lesquelles je finirai cette espece d'abregé ou de précis des regles de mon amour-propre, par rapport aux autres hommes.

Si cet amour, lorsque la raison le gouverne, exige de moi que je suive ces regles, à l'égard des étrangers même, il est évident que le même amour me portera encore plus aisément à les observer par rapport à

ceux qui me ſont unis intimement par les liens du mariage, de la parenté, de l'alliance, de l'amitié & de tout autre engagement particulier, qui reſſerre les nœuds généraux de l'humanité ou de la ſociété civile. Par conſéquent, s'il n'y a aucun homme à l'égard duquel je ne doive pas me conduire comme je veux qu'il ſe conduiſe avec moi, je m'écarterai encore moins de cette regle, qui comprend toutes les autres, quand il ſera queſtion de mon pere, de ma mere, de ma femme, de mes enfans, de mes freres, de mes parens, de mes amis, en un mot de tous ceux avec qui j'aurai contracté une liaiſon particuliere, de quelque genre qu'elle ſoit; j'aurai ſeulement de plus le plaiſir de faire pour eux, par un goût naturel, ou qui vient de mon choix, ce que je ne fais pour les autres que par l'effet d'un amour plus raiſonnable que ſenſible, parce que c'eſt l'homme que j'aime dans les uns, au lieu que dans les autres

je n'aime que l'humanité.

Suivant les principes que j'ai établis ailleurs, mon amour doit être toujours proportionné à la véritable valeur des biens qui en ſont l'objet. Je dois donc fixer par cette regle, les différens degrés de mon affection, & aimer chacune des ſociétés particulieres dont je parle ici, ſelon l'ordre naturel qu'elles ont, ou entr'elles, ou avec les ſociétés qui ſont plus étendues. Mais cet ordre peut être reglé dans deux vues différentes, je veux dire, ou par le degré plus ou moins proche de la relation qui eſt entre moi & l'objet de mon amour, ou par l'importance & l'utilité de cette relation par rapport au bien commun.

Dans la premiere vue, l'union qui ſe forme par le mariage étant la plus étroite, la plus intime & la plus parfaite de toutes, doit auſſi tenir le premier rang dans mon cœur.

Le ſecond appartiendra, par une raiſon

raison semblable, à celle qui naît des qualités de pere & de fils.

Les freres & les parens semblent exiger le troisieme, ou si l'amitié ose le leur disputer, un amour-propre éclairé saura concilier les intérêts quelquefois contraires de ces différentes liaisons, en distinguant les tems, les lieux, les circonstances, dans lesquelles elles peuvent l'emporter chacune à leur tour sur leur rivale, sans se nuire jamais véritablement l'une à l'autre.

Il en sera de même à proportion de la liaison qui se forme par l'alliance ou par les autres engagemens que les hommes contractent entr'eux, ou enfin par les divers événemens qui les lient les uns avec les autres, comme par une espece d'union fortuite dans son origine, mais non pas moins assujettie aux regles constantes d'un amour raisonnable.

La seconde vue, je veux dire, la considération de l'utilité ou de l'importance que chacune de mes liai-

ſons peut avoir par rapport au bien commun de mes ſemblables, établit un autre ordre encore plus certain & plus inviolable que le premier.

Ainſi la ſociété que j'ai avec tous mes citoyens, ou avec le corps de ma nation, par rapport au bien général de ma patrie, étant infiniment plus importante que toutes les ſociétés domeſtiques ou bornées, qui ne m'attachent qu'à un certain nombre de particuliers, l'ordre régulier de mes affections exige néceſſairement que je faſſe céder un moindre intérêt à un plus grand, & que je ſacrifie les avantages de ma famille, de mes amis, de tous ceux avec qui je ſuis le plus intimément uni, non-ſeulement au ſalut, mais au plus grand bien de tout l'état.

A plus forte raiſon le ſacrifierai-je au bien général de l'humanité, ſi jamais il peut entrer en concurrence avec les intérêts de mes ſociétés particulieres; & l'amour que je dois à tout homme, en tant qu'homme, cet amour, dont je ne ſaurois violer

les loix, ſans agir contre la nature de mon être, l'emportera ſans difficulté ſur celui qui m'unit à quelques hommes en particulier; parce qu'il eſt évident que l'un eſt toujours ſubordonné à l'autre, & que quelques engagemens que je contracte, je ne peux m'obliger raiſonnablement à ſervir un de mes ſemblables, que ſous la condition eſſentielle de ne point nuire à tous en général par le bien que je procure à un ſeul.

C'eſt ainſi, que les regles de ma conduite, ſoit à l'égard de tous les hommes ſans diſtinction, ſoit par rapport à toute ſociété, à toute liaiſon générale ou particuliere, me ſont fidélement tracées par un amour-propre raiſonnable, ou plutôt, pour reprendre ici en un mot, toute la ſuite & la ſubſtance de cette méditation; c'eſt ainſi que j'apprends de ce ſeul amour qui parle à tous les hommes comme à moi, & mes devoirs communs à l'égard de tous ceux qui peuvent me faire du bien, & mes de-

voirs particuliers, par rapport à chacun de ces trois grands objets de tous mes ſentimens, je veux dire, Dieu, moi-même & les autres hommes.

Qu'il me ſoit donc permis à préſent de faire une réflexion générale, qui convient également à toutes les régles que j'ai établies.

L'amour-propre, ce ſentiment naturel qui m'attache invinciblement à moi-même, & qu'on me repréſente comme l'ennemi de tous mes devoirs, qui s'oppoſe en moi à toute juſtice, qui ne connoît point d'autre regle que celle de n'en admettre aucune contre ſes deſirs, devient donc, au contraire, lorſqu'il n'eſt pas perverti par les paſſions, un légiſlateur parfait, comme je l'ai déja dit, & un légiſlateur univerſel, ou plutôt il devient la loi de ceux qui n'en ont point. Lorſque je le conſidere tel qu'il eſt en ſoi, ſuivant la nature de mon être, c'eſt-à-dire, comme une inclination raiſonnable? je trouve

dans ſon propre fond le principe & comme la ſource de toutes les loix.

Un pere de l'égliſe a dit, que le véritable amour de ce qui eſt juſte renferme en ſoi toutes les vertus, & je puis dire auſſi que le véritable amour de moi-même contient la ſubſtance de tout ce qui porte le nom de droit; droit naturel, droit des gens, droit civil même, par rapport à ſon unique objet & à ſes principes généraux. Tout ce qui forme l'eſſence de ces trois eſpeces de droit n'eſt que le fruit des leçons qu'un amour-propre éclairé donneroit à tout homme, ſi tout homme étoit attentif à les recevoir, & fidele à les ſuivre. Il n'y a aucune regle qu'on ne puiſſe ramener à ces leçons, puiſqu'elles contiennent tout ce que nous devons faire dans les différentes relations que nous avons les uns avec les autres, pour tendre à notre bonheur commun, par la ſeule route qui puiſſe nous y conduire, c'eſt-à-dire, par le bon uſage de notre raiſon.

Il ſuffit, pour s'en convaincre, de ſe repréſenter l'état où ſeroit le genre humain, ſi les préceptes de cet amour raiſonnable de nous-mêmes étoient obſervés ; quel ordre, quelle concorde, quelle douceur regneroient dans la ſociété ! Quelle ſûreté au dehors ! Quelle tranquillité au dedans ! Combien d'union dans les familles, de fidélité entre les amis, de bonne foi dans le commerce, de bienveillances & d'offices mutuels entre tous les hommes ! Les tribunaux de la juſtice deviendroient preſqu'inutiles, & l'autorité publique diſpenſée de faire du mal, parce qu'elle n'en trouveroit point de ſujet, ne ſeroit occupée que du ſoin de multiplier le bien & d'augmenter toujours de plus en plus le bonheur commun. C'eſt ainſi qu'on verroit renaître dans le monde cet âge d'or, dont la peinture nous flatte ſi fort, comme je l'ai dit ailleurs, lorſque nous la liſons dans les poëtes, & qui ne ſeroit autre choſe, ſi on pouvoit en réaliſer

l'image, que le regne paiſible d'un amour-propre bien ordonné. Les Romains, ſelon Plutarque, (*Plutarq. in vitâ Numæ Pomp.*) en virent plus que la peinture, pendant celui de Numa, qui, par une eſpece d'enchantement, ſut faire goûter les délices de la paix à une nation guerriere & même féroce; en ſorte que le ſeul bruit de ſa juſtice ſembla conjurer, non-ſeulement l'impétuoſité naturelle des Romains, mais la fureur de toutes les nations voiſines. Plutarque compare la douceur de ce regne à un zéphire tempéré, dont l'haleine favorable calmoit de toutes parts les orages & les tempêtes, & qui répandant la joie & la ſérénité dans toute l'Italie, ne fit de la vie de Numa que comme un ſeul jour de fête, où les hommes tranquilles & ſûrs les uns des autres ne ſembloient travailler qu'à ſe rendre mutuellement heureux. Mais quelle étoit la cauſe d'une ſituation ſi deſirable? Un roi qui ſavoit s'aimer lui-même & ai-

mer ſon peuple raiſonnablement; un peuple qui s'aimoit de la même maniere, auſſi bien que ſon roi. L'amour qu'ils avoient l'un pour l'autre & pour leurs voiſins, les gardoit plus ſûrement au dedans & au dehors que les troupes les plus nombreuſes ne l'auroient pu faire, & c'étoit là le véritable zéphire qui faiſoit alors les beaux jours de l'Italie.

Or, tel eſt l'état auquel il eſt évident que tous les hommes doivent tendre, comme en effet, ils y tendent tous naturellement par un vœu commun que les inconvéniens de l'état contraire ne ſervent qu'à redoubler. Il me paroît impoſſible de concevoir qu'une créature raiſonnable puiſſe agir autrement que pour une fin, ni que cette fin puiſſe être autre choſe, comme je l'ai dit tant de fois, que ſon plus grand bonheur, dont elle approche d'autant plus, que ſon amour pour elle-même eſt plus près de ſa perfection.

Donc, pour tirer ici une conſé-

quence générale de mes quatre méditations ſur cette matiere, mon amour-propre ne mériteroit point ce nom, & je devrois l'appeller plutôt la haine de moi-même, s'il ne ſe conformoit pas à toutes les regles que j'ai établies, c'eſt-à-dire, pour finir par où j'ai commencé, ſi ce n'eſt pas un amour véritablement raiſonnable & digne de la nature, ou de l'excellence de mon ame. Ainſi ce qui n'étoit d'abord qu'une vérité abſtraite fondée ſur la connoiſſance que j'ai de cet être, où je dois chercher la véritable cauſe de mon bonheur, devient à préſent une vérité prouvée par les effets, puiſqu'il eſt clair que l'homme ſe rend d'autant plus malheureux qu'il s'éloigne davantage des loix d'un amour-propre conduit par la raiſon, & d'autant plus heureux qu'il s'attache à les ſuivre avec plus de fidélité. L'expérience même nous en convainc indépendamment de la raiſon, & par conſéquent, la certitude de ces loix n'eſt pas moins dé-

montrée, qu'il eſt évident que l'homme doit tendre toujours à ſa plus grande félicité.

Je prévois néanmoins, que ſi ces méditations, où je ne parle qu'à moi & à un très-petit nombre d'amis, tomboient un jour entre les mains de certains lecteurs peu attentifs ou prévenus, qui vivent ſans principes ou qui en ont de mauvais, & qui jugeant de l'homme par impreſſion plutôt que par intelligence, ſe ſont accoutumés à croire que ſa nature conſiſte à faire ce qu'il fait le plus ſouvent; ils ſe récrieroient à chaque page & preſque à chaque ligne de cet ouvrage. *Mais, où ſont les mortels qui puiſſent agir d'une maniere ſi déſintéreſſée, ou pour parler comme moi, ſi ſagement & ſi dignement intéreſſée? Ne ſuffit-il pas de vivre avec les hommes, pour ſavoir qu'ils penſent & qu'ils font naturellement tout le contraire? Si quelquefois, par un effort d'eſprit & peut-être d'imagination, ils ſe guindent dans la région élevée de la*

métaphysique où ils se plaisent à se former l'idée la plus sublime de leur être, ils en descendent bien-tôt & retombent comme par un poids naturel, dans cette caverne sombre & ténébreuse, dont Socrate nous a laissé une si belle image, où ils démentent dans la pratique tout ce qu'ils sembloient avoir découvert dans la spéculation. Que sert-il donc de nous représenter l'homme dans un état où l'homme n'est jamais? Ce n'est plus le peindre d'après nature, où cependant l'on doit chercher àconnoître ce qui lui est vraiment naturel; c'est faire un portrait d'imagination, & écrire le roman plutôt que l'histoire de l'amour-propre. Non-seulement l'homme ne ressemble point à ce portrait, mais comment lui seroit-il possible d'y ressembler? Il faudroit pour cela qu'il fût exempt de toute sorte de foiblesse, inaccessible aux passions, supérieur à tous les préjugés, capable de résister continuellement au torrent de l'exemple & de la coutume, en un mot, au-dessus de

l'humanité; mais, au contraire, il est foible, passionné, susceptible de prévention, dominé sur-tout par la tyrannie de l'usage, & pour tout dire en un seul mot, il est homme. Comment pourroit-il donc atteindre à cette haute perfection, qui ne se présente quelquefois à lui que comme un songe flatteur, dont l'image lui plait d'abord & le plonge ensuite dans le désespoir de ne pouvoir lui donner du corps & de la réalité? N'est-il pas bien plus conforme à la droite raison, de le prendre seulement pour ce qu'il est, & de dire avec Hobbes, que l'homme se porte de lui-même à la violence, à la fraude, à la domination sur tous ses semblables; qu'il ne s'en abstient & ne se modere que par la crainte; que c'est-là le seul frein qui réprime, qui enchaîne, en quelque maniere, l'impétuosité de ses passions; & par conséquent, qu'on doit avouer, que la crainte est le seul fondement de toutes les loix humaines, comme de toutes ces grandes sociétés qui n'ont

été établies que pour mettre le plus foible à couvert de l'injure du plus fort, ou pour empêcher les hommes de se faire du mal les uns aux autres, par l'appréhension d'en souffrir beaucoup plus qu'ils n'en pourroient faire. En un mot, le plan général de la société humaine doit être tracé, non sur ce que les hommes devroient être, & qu'ils ne seront jamais, mais sur ce qu'ils ont toujours été, & ce qu'ils seront toujours.

C'est ainsi qu'ont raisonné de tout tems, & que raisonnent encore aujourd'hui des esprits superficiels, qui n'ayant pas le courage de faire sur eux un généreux effort, pour tendre à leur félicité par la perfection de leur amour-propre, cherchent à se consoler de leur malheur, en se persuadant que cette perfection prétendue n'est qu'une chimere, ou tout au plus une belle spéculation dont la pratique est impossible.

Il ne me seroit pas difficile de leur répondre solidement, s'ils

étoient capables d'une attention ſuivie & perſévérante ; je n'aurois même, pour cela, qu'à les prier de méditer profondément ſur la liaiſon, ſur la ſuite, ſur l'enchaînement de mes principes, & principalement ſur l'idée que je me ſuis formée, de ce que l'on doit regarder comme vraiment naturel à l'homme. Bien loin de craindre qu'ils vouluſſent entreprendre de combattre mes ſentimens, je ſerois le premier à les y inviter, pour l'intérêt même de la vérité, que j'ai tâché d'établir. Quiconque voudra la combattre de bonne foi s'appercevra bien-tôt, qu'elle eſt du nombre de celles qu'on affermit en ne penſant qu'à les attaquer, & dont tout eſprit attentif s'en démontre à lui-même la certitude, par l'inutilité même des efforts qu'il fait pour en douter.

Mais, ou ce que j'ai dit ſur ce ſujet dans tous le cours de ces méditations eſt ſuffiſant, ou rien ne peut ſuffire ; & au lieu de réfuter, avec

un nouveau ſoin, l'objection que je viens de mettre dans tout ſon jour, je me borne ici à faire voir, que je ne ſuis pas même obligé d'y répondre, comme tous ceux qui auront bien compris le véritable objet de cet ouvrage, en conviendront aiſément avec moi.

1°. Il ne s'agit, dans toutes mes recherches, que de ſavoir, ſi l'homme peut trouver en lui-même l'idée d'un devoir un d'une regle naturelle, ſuivant laquelle il ſoit obligé de diriger ſes penſées, ſes diſcours, ſes actions, pour vivre conformément à l'eſſence de ſon être, & arriver par-là au degré de bonheur dont il eſt ſuſceptible. Que les hommes ſuivent cette regle, ou qu'ils ne la ſuivent pas, ce n'eſt point ce que je dois examiner, & le fait n'a rien ici de commun avec le droit. Il n'y auroit donc qu'une ſeule maniere de combattre mon ſentiment, ce ſeroit de faire voir, qu'une créature intelligente, qui s'aime raiſonnablement,

& qui ſe conduit convenablement à ſa nature ſuivant les lumieres de ſa raiſon , peut ſe rendre parfaite & heureuſe, ſans penſer, ſans vouloir, ſans agir ſelon les regles que j'ai tirées de l'amour légitime qu'elle ſe doit à elle-même; mais tant qu'on ne pourra le prouver, ni renverſer les principes qui ſont le fondement ſolide de ces regles, pourra-t-on s'empêcher de reconnoître, que ſi les hommes tenoient toujours leur amour-propre ſous la diſcipline de leur raiſon; ils ſuivroient conſtamment le plan de la vie que je leur ai tracé, ſoit par rapport à Dieu, ſoit par rapport à eux-mêmes, ſoit à l'égard de leurs ſemblables , & cela non par le ſeul motif de la crainte, mais par les mouvemens même de leur amour-propre, s'il eſt raiſonnable, c'eſt-à-dire, par le deſir de leur félicité. Or, ſi cette vérité eſt inconteſtable, il eſt donc vrai, qu'ils ont une idée claire & ſuffiſante de ce qu'ils doivent faire pour être heu-

heux ; & par conséquent, je suis parvenu à prouver, ce qui est comme le fruit & la conclusion de tout mon travail, je veux dire qu'il y a un devoir ou une regle certaine, que l'homme ne peut s'empêcher de reconnoître, quoiqu'il ne la suive pas toujours ; regle que son amour-propre lui enseigne sûrement s'il y joint les lumieres de sa raison ; regle enfin qui mérite autant d'être appellée naturelle que l'amour qu'il a pour lui-même & la qualité d'être raisonnable.

2°. Que me serviroit-il de vouloir aller plus loin, & de m'occuper ici de ce que les hommes pensent ou de ce qu'ils font effectivement ? J'ai fait voir dans ma seconde méditation que les pensées ou les opinions des hommes ne sont point la regle de mes jugemens ; & dans la troisieme, que leurs actions ne sont pas plus celle de ma conduite. J'ai tâché d'appuyer l'une & l'autre regle sur des principes plus sûrs & plus invariables ; & c'est pour cela que j'ai em-

ployé tant de tems dans ma quatrieme & dans ma cinquieme méditation à me bien convaincre que l'évidence qui eſt le caractere infaillible du vrai, devoit être auſſi l'arbitre ſouverain, non-ſeulement de mon intelligence & de ma volonté, mais de ma conduite qui eſt une ſuite de l'une & de l'autre. J'ai mis cette regle au nombre des vérités innées dont je fais voir la réalité dans ma ſixieme méditation, & c'eſt en effet la ſeule que j'aie ſuivie perpétuellement dans l'examen des démarches qui conviennent à un amour-propre raiſonnable. Ainſi tant qu'il ſera évident, comme il l'eſt en effet & comme il le ſera toujours, qu'un amour-propre de ce caractere doit marcher conſtamment dans la route que je viens de lui tracer, ce ſera bien inutilement qu'on voudra m'oppoſer des témoins ignorans ou prévenus, & des exemples inutiles ou vicieux, pour m'obliger à abandonner des idées claires & lumineuſes qui doi-

vent être l'unique regle de mes jugemens & de ma conduite, s'il eſt vrai que je ſuis un être raiſonnable.

3°. Je l'ai déja obſervé ailleurs, ces témoins mêmes ou ceux qui me donnent ces mauvais exemples, quoique livrés à leurs paſſions, & par-là incapables d'exercer aucun empire ſur ma raiſon, dépoſent eux-mêmes en faveur de mes ſentimens dans ces intervalles de lumiere & de raiſon, plus fréquens pour les uns, plus rares pour les autres, mais qu'ils éprouvent tous juſqu'à un certain point. J'entends ſouvent les reproches qu'ils ſe font de s'être égarés du chemin qui conduit à la vraie félicité; d'avoir couru vainement après une ombre de bonheur, qui ne leur a laiſſé que le regret de s'être long-tems fatigués à la ſuivre; en un mot de n'avoir ſu s'aimer véritablement eux-mêmes, & d'avoir préféré ſur ce point les mouvemens aveugles de leurs paſſions aux conſeils éclairés de leur raiſon. Je les entends encore

plus souvent exercer une censure beaucoup plus rigoureuse sur leurs semblables, lorsqu'ils les voient, séduits par un amour-propre déréglé, se rendre malheureux par les efforts même qu'ils font pour devenir heureux. Chaque homme est sage lorsqu'il s'agit de juger de la folie d'autrui. Il n'en est point qui ne raisonne alors comme moi, qui n'établisse ou qui ne suppose les mêmes principes. Et qu'ai-je fait autre chose dans toute cette méditation, si ce n'est de ramasser & de réunir les divers jugemens que chacun porte lorsqu'il est de sang froid, pour tirer de ces décisions particulieres la regle générale de tout amour-propre conforme à la raison, & en composer comme le code de la sagesse humaine, fondé sur les suffrages des témoins même que l'on m'oppose?

Il n'est donc pas vrai que les idées qui m'ont servi de guide soient au-dessus de la portée du sens commun, qu'elles supposent les hommes d'une

nature trop excellente, & qu'elles ſoient plus propres à déſeſpérer l'humanité qu'à la perfectionner. Chacun de nous en ſent intérieurement la vérité & ne manque pas même de la reconnoître extérieurement lorſque ſes préjugés n'obſcurciſſent point ſon eſprit, ou que ſes paſſions ne corrompent pas ſon cœur. Toute la queſtion ſe réduit donc à ſavoir, non pas ſi les hommes rendent un témoignage contraire à mes principes; mais ſi je les dois croire lorſqu'ils voient clair, ou ſi je les prendrai pour regle de ma conduite lorſqu'ils ſont aveugles, au jugement même de ceux qui ne ſont pas frappés du même aveuglement; en un mot, eſt-ce par des hommes de ſang froid ou par des hommes ivres, pour ainſi dire, & comme abrutis par leurs paſſions, que je dois me laiſſer conduire? C'eſt à quoi ſe réduit toute la queſtion, & peut-on dire que c'en ſoit une?

4°. Si l'on me répond que l'hom-

me n'eſt pas le maître de réſiſter à l'impreſſion qui l'affecte actuellement & qu'ainſi non-ſeulement il ne ſuit pas naturellement les conſeils que je lui donne, mais qu'il ne peut pas même les ſuivre : je renverrai ceux qui me tiendront ce langage à ma troiſieme méditation, ou plutôt à leur propre conſcience, qui ne leur permet pas plus de douter de leur liberté que de douter de leur exiſtence: ſi cette conſcience les aſſure qu'ils ſont nés pour être heureux, & que ce deſir même eſt comme le fond de leur être, elle ne les aſſure pas moins qu'ils peuvent y parvenir en faiſant un bon uſage de leur liberté: ſentiment ſi naturel à tous les hommes, qu'il produit tous les remords qu'ils éprouvent lorſqu'ils ſe ſont trompés dans la recherche de leur véritable bien.

5°. J'avouerai même ſans peine qu'il manque quelque choſe à l'homme pour marcher dignement & avec perſévérance dans la route que la rai-

ſon trace à un amour-propre qui veut tendre véritablement à ſon bonheur : mais je me garderai bien d'en conclure qu'il ne connoît pas même cette route, ce qui forme la ſeule queſtion que j'ai toujours devant les yeux dans cet ouvrage ; & ſi j'en tirois cette conſéquence, je tomberois dans le défaut de raiſonnement d'un eſprit pareſſeux, qui ſuppoſeroit qu'il eſt impoſſible d'entendre la plus ſimple démonſtration de géométrie, parce qu'il ne veut pas ſe donner la peine de lire ce qui eſt néceſſaire pour ſe mettre en état de la bien comprendre. Je n'imputerai donc point le déréglement de mon amour-propre à l'imperfection de mon intelligence ; je ne l'attribuerai qu'à celle de ma volonté. Si elle refuſe ſouvent de ſuivre le chemin que mon intelligence lui montre, je condamnerai ſa foibleſſe ſans déſavouer pour cela la lumiere qui m'éclaire ; & je ne m'imaginerai point que je ſuis aveugle, pour acquérir par-là le

droit de ne me plus croire coupable.

Ma foibleſſe même me ſervira à comprendre, non pas que mes devoirs me ſont impoſſibles, mais que pour les bien remplir, j'ai beſoin d'être ſecouru par celui qui ne m'a pas accordé en vain le don de les connoître. Je joindrai donc, ſi je ſais agir conſéquemment, les forces de la religion à celles de la raiſon ; & plus mon amour-propre aura de lumieres pour découvrir mon véritable bien, & d'ardeur pour l'acquérir, plus auſſi il cherchera évidemment & conſtamment à connoître la voie que Dieu même nous a marquée pour tendre à une félicité parfaite qui ne peut être l'ouvrage que du tout-puiſſant, & à profiter des ſecours qu'il nous donne, non-ſeulement pour bien comprendre en quoi conſiſte le vrai bonheur de l'homme, mais pour jouir réellement & éternellement de ce bonheur.

Ainſi le dernier fruit de mon amour-propre, s'il eſt toujours docile

cile aux loix de la raiſon, ſera de me conduire, comme par la main, juſqu'à la religion ; & mettant à profit mon impuiſſance méme, il m'en fera chercher le remede ou le ſupplément dans celui qui, comme je l'ai dit plus d'une fois, eſt la plénitude de mon être : d'autant plus prompt à exaucer mes deſirs, qu'en reconnoiſſant toute ma foibleſſe, j'implore toute ſa force pour accomplir, dans la pratique, les devoirs que ſa lumiere me fait découvrir dans la ſpéculation.

Mais après tout, ne ſaurois-je entrer dans le ſanctuaire de la juſtice que par la porte de mon amour-propre ? Ne peut-il pas m'être permis de l'étudier, de la contempler en elle-même, & d'en découvrir la nature par des idées claires, lumineuſes, indépendamment des diſpoſitions ou des mouvemens que l'amour de moi-même m'inſpire pour mon véritable bonheur ? C'eſt le der-

nier point que je dois approfondir dans ma méditation ſuivante, pour ne me laiſſer plus rien à deſirer ſur une matiere que je regarde comme le fondement de tous mes devoirs, la clef de toute la morale, & le ſeul objet qui ſoit vraiment digne de toute mon application.

REMARQUES

SUR LES MÉDITATIONS PHILOSOPHIQUES.

MÉDITATION NEUVIEME, page 43, *ligne* 13. On ſuppoſe qu'il n'y a dans les bêtes qu'une ſimple imitation de nos ſentimens, & que le principe qui préſide à leurs mouvemens & qui les dirige, ne réſide point en elles. Ce n'eſt pas que cette propoſition ſoit rigoureuſement démontrée : mais les preuves qui l'établiſſent paroiſſent beaucoup plus ſolides & plus convaincantes, que tout ce qu'on peut dire en faveur de l'opinion contraire. Nous n'entreprendrons point ici de traiter à fond cette queſtion célebre : nous nous bornerons à quelques obſervations. On coupe en deux un de ces vers blancs ſi communs dans nos jardins, & chacune des deux parties devient un animal complet. Dieu avoit d'abord créé une ſeule ame pour le ver (c'eſt l'opinion de ceux que nous réfutons) : après l'opération il en faut

N 2

deux : car on ne dira pas, apparemment que l'ame de cet inſecte a été partagée avec le corps, & diſtribuée aux deux-portions du ver qui deviennent chacune un animal vivant. Il faudra donc ſoutenir que Dieu qui ne crée des ames que ſur les occaſions préſentées par les effets naturels de la génération, a fait une loi par laquelle il s'engage à fixer l'ame déja créée, dans la partie antérieure du ver, par exemple, & à en créer une nouvelle pour la partie poſtérieure toutes les fois que par haſard, ou par une volonté réfléchie, un jardinier couperoit en deux un de ces animaux ; prétention fort étrange ſans doute, & qui fait aſſez voir à quoi l'on s'engage en ſoutenant que les bêtes ont en elles un principe d'intelligence !

Ce n'eſt pas tout encore : on coupe le mille-pied en trois parties, l'antérieure, la queue & un tronçon : chacune de ces parties reproduit ce qui lui manque, devient un animal vivant, exécute les mêmes mouvemens que le tout avant la diviſion. Il faudra donc, dans la ſuppoſition que nous attaquons, que l'ame à laquelle la totalité du ver étoit appropriée, reſte à la partie anté-

rieure, & que Dieu tire auſſi-tôt du néant deux nouvelles ames pour venir animer & conduire les deux autres parties du ver ſéparées de la premiere. Et à qui eſpere t-on de perſuader que Dieu crée des ames ſur d'autres procédés que ceux qu'il a établis généralement dans la nature ; & qu'il ſe ſoit aſſujetti, pour la production de ces ſubſtances intelligentes, aux expériences des phyſiciens & aux fantaiſies des hommes ?

Les partiſans de cet étrange ſyſtème ne peuvent refuſer au polype-à-bras une ame telle qu'ils l'accordent aux autres quadrupedes : car cet inſecte eſt tout auſſi induſtrieux que la plûpart des autres animaux, ſoit pour ſaiſir ſa proie, ſoit pour fuir les dangers qui le menacent, ſoit pour exécuter tous les autres mouvemens qui conviennent à ſa nature. Or des expériences réitérées ont appris que les tronçons mêmes des petits bras de ces animaux deviennent des polypes parfaits ; enſorte qu'on peut faire cent polypes d'un ſeul. Voilà donc quatre vingt-dix-neuf ames que Dieu s'eſt obligé de créer au dix-huitieme ſiecle au gré de quelques phyſiciens. Mais à qui une

pareille idée peut-elle venir dans l'esprit ?

Ce ne ſont pas là tous les inconvéniens qui réſultent de l'opinion de ceux qui attribuent à un principe intelligent réſidant dans les animaux, les diverſes opérations que nous leur voyons exécuter. De nouvelles expériences préſentent de nouvelles difficultés encore plus inſurmontables que les premieres. On coupe un de ces animaux dans toute ſa longueur en quatre parties, & chacune devient un animal complet. On fait plus : on termine cette opération vers le milieu du corps de l'animal. Ainſi rien n'eſt retranché, mais il ſe forme quatre têtes ; & l'on a fait une hydre véritable, n'ayant qu'une ſeule queue & quatre têtes. Ces quatre têtes ayant leur vie à part, leurs mouvemens propres, leurs opérations diſtinctes ; faudra-t-il croire que l'ame, déja exiſtante, a choiſi une de ces quatre têtes, & que le ſouverain Etre a créé trois nouvelles ames pour animer & conduire les trois autres têtes ?

Il eſt donc plus ſimple de ne reconnoître dans les brutes qu'une ſimple organiſation : l'on évite par-là les in-

convéniens que l'on vient de remarquer, & plusieurs autres non moins considérables. Car enfin niera-t-on que Dieu puisse produire une machine qui par la délicatesse, la variété & l'arrangement de ses ressorts, exécutera tous les mouvemens que nous observons dans les brutes? Ce seroit, je ne dis pas une erreur, mais une impiété manifeste, que de refuser à l'Etre souverainement puissant, le pouvoir d'en former de telles. Mais s'il l'a pu, de quel droit ose-t-on décider qu'il ne l'a pas fait. Dès qu'on admet cette possibilité, on renonce à tous les argumens tirés des signes de raison & d'industrie que l'on croit découvrir dans les animaux. Car les opérations des brutes pouvant être le résultat d'une combinaison de ressorts, d'un certain arrangement d'organes, d'une certaine application des loix générales du mouvement, on n'a pas craint d'en conclure qu'il y a en elles un principe immatériel qui veut & qui pense, puisque tout peut s'expliquer sans ce principe. Les actions & les mouvemens des brutes annoncent, il est vrai, une intelligence, comme tout ce qui a de la justesse & de la régularité. On voit

bien qu'une montre n'eſt point l'ouvrage du haſard, & que c'eſt une main intelligente qui en a formé & aſſorti les différentes parties & reglé tous les mouvemens. Mais cette intelligence n'eſt ni dans la montre ni dans la brute: elle n'eſt point dans l'ouvrage, mais dans l'ouvrier. Si les brutes donnent des marques de raiſon & d'induſtrie, c'eſt que le ſouverain modérateur de l'univers les ayant formées pour l'utilité & le ſervice de l'homme, pour la beauté du monde & pour d'autres fins également dignes de ſa ſageſſe, quoiqu'elles nous ſoient inconnues, opérent en elles tous ces mouvemens qui nous paroiſſent ſi admirables. Ainſi la raiſon qui préſide aux diverſes opérations des animaux, n'eſt autre choſe que la ſageſſe même du créateur, dont l'art infini a ſu préparer en eux, par une eſpece d'harmonie préétablie, tous ces mouvemens ſi variés, ſi reglés & ſi exactement proportionnés aux fins qu'il s'eſt propoſées.

Cet inſtinct admirable des animaux, dont on veut ſe prévaloir pour leur attribuer une ame, prouve préciſément le contraire. Car nous voyons dans chaque eſpece une maniere d'agir unifor-

me, très ſûre & très fixe, & qui les mene beaucoup plus droit à leur but que les homme n'y iroient en pareil cas, aidés, comme ils le ſont, de tous les ſecours du raiſonnement & de l'expérience. Les bêtes ſont renfermées dans une certaine ſphere dont elles ne s'écartent jamais : & dans cette ſphere elles ſurpaſſent toute l'induſtrie humaine. Ce n'eſt point par les inductions du raiſonnement ni par les vues que donnent les obſervations & l'expérience, que les brutes choiſiſſent leurs alimens, ſe ſervent des avantages particuliers de la ſtructure de leurs corps pour ſe defendre, que l'hirondelle bâtit ſon nid, que les abeilles conſtruiſent leurs ruches, que les meres pourvoient ſi admirablement à la défenſe & à la nourriture de leurs petits. On voit dans chaque eſpece, pour toutes ces différentes fonctions, un art, un ordre, une proportion, des moyens à la fin qui nous raviſſent en admiration, & que l'intelligence humaine n'auroit pu ni prévoir ni imaginer. Cet art que poſſéde chaque animal eſt exactement renfermé dans le cercle étroit de certains objets : il paroît également dans tous les individus : il y paroît tout d'un

coup, ſans préparation, ſans étude, ſans effort, ſans que ni le caprice, ni l'amour du changement, ni de nouvelles vues dérangent jamais ces conſtantes opérations. Une telle uniformité, une induſtrie ſi ſurprenante, des lumieres ſi infaillibles, mais bornées à un ſeul objet, & qui ne paſſent jamais une certaine ſphere, annoncent viſiblement une intelligence ſupérieure qui conduit les animaux, & ne peuvent être attribués à un principe intelligent qui réſide en eux. Car ſi c'eſt l'ame même des animaux qui regle en eux tous leurs mouvemens & toutes leurs opérations, il faudra avouer que Dieu a communiqué à cette ame au moment de ſa création toutes les idées, toutes les regles, toutes les connoiſſances dont elle auroit beſoin dans le cours de ſa vie, & cela par une habitude infuſe & une libéralité qui éleveroit l'ame des animaux beaucoup au-deſſus de l'ame humaine.

N'eſt-ce pas d'ailleurs expoſer la cauſe de la religion & fournir des armes à ſes ennemis, que d'admettre une ame dans les bêtes ? Car en premier lieu, cette ame eſt ſpirituelle, puiſque le ſentiment & la penſée ne ſauroient être des attributs de la matiere. Mais cette ame

ſpirituelle eſt-elle immortelle, ou rentre-elle dans le néant, quand l'économie du corps qu'elle animoit s'altére & périt? Si elle eſt immortelle, quelle ſera ſa deſtinée après la mort du corps? Y a-t-il pour elle des châtimens & des récompenſes? Non, dit-on, parce que n'ayant ni idées morales, ni liberté, ni devoirs, elle eſt incapable de vice & de vertu. Mais ce n'eſt là qu'une illuſion. Ou les opérations des brutes ne prouvent rien, ou elles prouvent également qu'elles jouiſſent de la liberté. Combien de circonſtances où les animaux paroiſſent délibérer, & choiſir entre deux partis celui qui convient le mieux à leur attrait ou à leurs intérèts. Si les ſignes de choix & de liberté ne ſont qu'une pure imitation de ſimples apparences, pourquoi n'en diroit-on pas autant de toutes les autres opérations qui nous étonnent en eux?

On doit dire la même choſe des idées morales. Ne voit-on pas tous les jours dans pluſieurs de nos animaux domeſtiques, des marques de fidélité, d'amitié, de reconnoiſſance, de colere, de haine, de vengeance, de repentir? Si toutes ces démonſtrations ne ſont

qu'un jeu de la machine, & les combinaiſons particulieres des regles du mouvement, il ne reſte donc plus aux partiſans de l'opinion populaire aucun moyen de la ſoutenir, & ils renverſent eux-mêmes leur propre ſyſtême. Si au contraire les divers ſentimens repréſentés par ces ſignes, ſont réellement dans les brutes, on ne peut leur refuſer les idées morales, ni les juger incapables de vertu & de vice : & pourquoi dès-lors ne pourroient-elles pas mériter des récompenſes ou des châtimens? Mais d'un autre côté, ſi les brutes, quoique douées d'une ame qui penſe, qui aime, qui éprouve des ſenſations, qui recherche celles qui lui ſont agréables, qui fuit celles qui lui ſont pénibles, qui a des ſentimens & des idées de morale, qui fait l'uſage de ſa liberté, ne ſont deſtinées à vivre que quelques momens ou quelques années, & que leur ame périſſe pour toujours, que répondroit-on à ceux qui ſe ſerviroient de cet exemple pour attaquer la ſageſſe & la bonté du créateur? Car on ne peut nier, ſi les brutes ont une ame, qu'elles n'aiment leur être & leur bien-être, qu'elles ne fuient la mort, qu'elles ne l'éloignent

de toutes leurs forces; qu'elles ne résistent, autant qu'il leur est possible, à tout ce qui menace leur être. Elles desirent donc de vivre, de vivre heureuses, & de l'être toujours. Ce desir aussi naturel en elles qu'en nous, n'a point d'autre source que l'institution mème du créateur. Mais conçoit-on qu'un être infiniment bon & sage ait mis dans l'ame des brutes un desir qui ne devoit jamais s'accomplir; une inclination naturelle, forte, invincible, & pourtant toujours contrariée & jamais satisfaite? Conçoit-on que Dieu, comme auteur de l'ame des brutes, la pousse lui-même avec impétuosité vers une vie heureuse & permanente, & que néanmoins sans que cette ame l'ait mérité par aucune faute, il la condamne à périr, à souffrir la douleur & la mort dont il lui a lui-mème inspiré tant d'horreur? On ne croit pas que Dieu anéantisse le moindre grain de pollière qui est incapable de sentir son existence ni d'en desirer la continuation; & l'on veut que Dieu, contrariant lui-même ses propres desseins, anéantisse à tout moment des millions de substances infiniment plus parfaites, des ames qui sentent & qui aiment le bien d'exister,

& à qui il a lui-même inſpiré une horreur invincible de leur anéantiſſement ? Que répondrons-nous enfin aux impies qui attaquent le dogme de l'immortalité de notre ame ? Si la ſpiritualité de l'ame des brutes, ſi le deſir violent & invariable qu'elles ont d'exiſter toujours ne peuvent garantir leur durée, par quelle voie nous aſſurerons-nous que notre ame ſurvit à la deſtruction de notre corps, & que le deſir naturel & invincible que nous portons au fond de notre cœur pour une durée immortelle, n'eſt point trompeur, & qu'il aura ſon accompliſſement ?

Ce ne ſont pas là les ſeuls inconvéniens de l'hypothèſe que nous combattons. C'en eſt un autre non moins conſidérable que d'admettre une ſubſtance douée d'intelligence & de volonté, capable d'amour, de ſenſibilité, d'attachement, de reconnoiſſance, qui délibére, qui compare les moyens à la fin, qui choiſit entre divers partis, qui connoît ce que c'eſt qu'une cauſe en général & en particulier, & qui eſt néanmoins incapable de connoître ſon auteur, de l'aimer, de l'adorer, de lui rendre graces de tous les biens qu'elle reçoit de lui. Un tel être eſt

abſolument inintelligible. Dira-t-on qu'à la vérité l'ame des brutes n'eſt pas abſolument incapable de s'élever juſqu'à la connoiſſance de ſon auteur ; mais que bornée par l'inſtitution même du créateur, à ne connoître, à n'aimer, à ne délibérer, à n'agir que ſur les rapports des autres corps avec le ſien, les connoiſſances & les ſentimens ſupérieurs lui ſont pour jamais interdits? C'eſt-à-dire, 1°. qu'une ſubſtance intelligente, infiniment plus excellente que la matiere, quelque ſoin que l'on prenne de l'avilir, n'aura plus d'autre deſtination, que de mouvoir & d'animer un corps pendant quelques momens, pour retomber enſuite dans un éternel anéantiſſement ; & qu'ainſi par le plus étrange renverſement, ce qui eſt plus noble & plus parfait, ſera uniquement fait pour ce qui l'eſt moins; & que ce qui eſt infiniment moins parfait par ſa nature, ſera de beaucoup ſupérieur par le rang qu'il occupe. C'eſt-à-dire, 2°. que l'ame des bêtes ſera par ſa nature capable de connoître ſon auteur, de l'adorer, de l'aimer, & que cette faculté ſera pourtant à jamais liée & ſuſpendue par le décret de Dieu, & il faudra croire que

Dieu a réſolu de créer une infinité de ſubſtances ſpirituelles, propres par leur nature à connoître & à aimer leur auteur, pour les tenir dans une éternelle impuiſſance de remplir jamais ce grand devoir. Ce ſont là, ce ſemble, d'étranges extrêmités ; & quiconque y réfléchira ſérieuſément, ne verra dans les opérations des brutes, qu'un ſimple méchaniſme ordonné par une main ſupérieure, ſans qu'il y ait en elles aucun principe d'intelligence.

Il eſt certain en effet que c'eſt Dieu, & non pas notre ame, qui eſt proprement la cauſe des divers mouvemens de notre corps, & de tout ce jeu des organes d'où dépendent toutes les fonctions intérieures ou extérieures de notre machine. Ainſi, ſoit que le créateur prenne occaſion des deſirs effectifs qu'auroit l'animal, ou des ſimples diſpoſitions méchaniques du cerveau de cet animal, les mouvemens qu'il fera exécuter au corps de cet animal pourront être exactement les mêmes. Les objets extérieurs font ſur les organes des animaux les mêmes impreſſions que ſur les nôtres, y cauſent les mêmes ébranlemens, y peignent les mêmes images ; & c'eſt ſur ces occaſions que

le modérateur de l'univers regle & conduit des brutes; car il faut avouer que les procédés ingénieux de la plûpart des animaux ne peuvent être rapportés à l'ordre commun de la méchanique ni aux loix connues du choc. Il faut donc remonter jusqu'à quelqu'occasion instituée par le créateur, & sur laquelle il fait agir le corps d'un animal, comme cet animal agiroit lui-même s'il avoit une volonté. Mais cette occasion est-elle prise immédiatement de la disposition de la machine, où toutes les connoissances qui entraînent les desirs, qui excitent telle ou telle passion, sont indiquées par des signes, & où les manœuvres qui répondent à ces desirs & à ces passions se trouvent? C'est le systême le plus simple, le mieux lié, le plus raisonnable, le seul qui assure à l'homme la prééminence sur les animaux, qui écarte le nuage que l'opinion contraire répand sur la nature & sur la destinée de notre ame: ou bien cette occasion est elle prise des affections & de la volonté d'une ame unie à la machine? C'est le parti qu'embrassent avec le vulgaire plusieurs philosophes modernes: opinion plutôt appuyée sur des préjugés que sur des

preuves, ſujette à de très-grands inconvéniens, & qui n'eſt établie que ſur un raiſonnement vicieux. Car on conclut que les brutes ont une ame, parce que leurs procédés annoncent de l'intelligence; comme ſi c'étoit l'ame qui remue le corps; comme ſi les divers mouvemens qui s'y exécutent n'avoient pas une cauſe ſupérieure bien différente de notre ame. Cette cauſe, c'eſt Dieu. Mais entre la cauſe & les effets ſont des occaſions inſtituées par le créateur & arbitraires: il les a choiſies parce qu'il l'a voulu, mais il pouvoit ou s'en paſſer ou les remplacer par d'autres. Il faudroit donc prouver que ces effets & ces procédés qui paroiſſent réfléchis de la part des animaux, ſont liés néceſſairement à des occaſions priſes d'une volonté créée, pour en conclure que les bêtes ont une ame: & c'eſt ce qu'il paroît impoſſible de prouver.

Idem, *pag.* 87, *lignes* 20, *& ſuivant.* Il n'y avoit que la philoſophie chrétienne, qui pût nous faire aimer la ſolitude, parce qu'elle ne nous ſépare des créatures que pour nous élever au deſſus de nous-mêmes & nous unir à Dieu, où nous trouvons avec abondance tous les biens, toutes les

ressources, toutes les consolations que nous aurions vainement cherchées en nous-mêmes, ou dans le commerce des créatures. La philosophie humaine peut bien inspirer à des Epicuriens ou à des Misantropes de fuir le tumulte des affaires de la société des hommes : mais elle ne peut proprement faire aimer la solitude. La raison en est sensible, c'est qu'en séparant l'homme du commerce de ses semblables, elle le laisse à lui-même & à ses seules ressources. Or quelque penchant qu'ait l'homme à se flatter & à se former une haute idée de lui-même, il ne peut se dissimuler ses défauts, sa foiblesse, ses besoins, son indigence : & un tel spectacle ne peut que l'affliger & le confondre. Ainsi la solitude le privant de mille avantages qu'il trouvoit dans la société, & lui faisant sentir sans distraction sa pauvreté & sa misere, ne peut que lui être pénible & désagréable : car l'homme ne trouve point dans son propre fond la source du bonheur : le séparer de ses semblables, & ne lui offrir aucun dédommagement, c'est ajouter à sa misere, & rendre le sentiment qu'il avoit déja de ses besoins plus vif, plus continuel & plus insup-

portable. Telle eſt donc la diſpoſition naturelle & générale de l'homme : il veut être heureux, & il ne peut rentrer au-dedans de lui-même ſans reconnoître auſſi-tôt qu'il eſt miſérable : il ſe hâte donc d'en ſortir pour s'élever juſqu'à Dieu, en qui il trouve le remede à ſes maux & le ſupplément à ſon indigence ; ou du moins pour ſe jetter dans la ſociété, laquelle, par des dédommagemens réels ou apparens, étourdit le ſentiment de ſa miſere, ſi elle ne peut l'étouffer entiérement.

MÉDITATION DIXIEME, *page* 159, *ligne* 20. Il ne paroît pas que les faux ſages du paganiſme aient jamais connu l'obligation de demander à Dieu les vrais biens. Car les vrais biens ſont la ſageſſe, la droiture du cœur, la juſtice & la vertu. Or c'étoit un principe commun à leurs différentes écoles, que le ſage peut & doit demander aux Dieux les biens extérieurs, tels que les richeſſes, la ſanté, une longue vie ; mais qu'à l'égard des biens intérieurs, les ſeuls qui méritent proprement ce nom, le ſage n'en étoit redevable qu'à lui-même. Leur aveuglement & leur orgueil ſur ce point ont été prodigieux. Ils ſe voyoient tous

capables de parvenir à la justice par leurs propres forces. L'amour de la vertu, le consentement au bien, l'accomplissement d'un devoir connu ne dépendoient que d'eux, selon leurs préjugés. On sait avec quel orgueil les Stoïciens, qui affectoient une vie plus pure que les autres, se comparoient à Dieu, comme étant aussi justes que lui. Ils poussoient même l'impiété & la folie jusqu'à se préférer à Dieu, en ce qu'ils étoient devenus justes par leur étude & par leur travail; au lieu que Dieu devoit sa justice à sa nature & à la nécessité: *Est aliquid quo sapiens antecedat Deum: ille naturæ beneficio, non suo sapiens est.* Senec. Epist. 53, idem Epist. 73. Ils étoient donc bien éloignés de demander à Dieu la justice & la vertu, ou de lui en rapporter la gloire. „ Personne, dit Ciceron au nom „ de tous les sages du paganisme, ne „ s'est jamais avisé de rapporter à Dieu „ sa vertu comme l'ayant reçue de lui: „ & en cela tous les hommes ont rai- „ son. Car c'est avec justice qu'on „ nous loue de notre vertu; & c'est „ avec justice que nous nous glorifions „ d'être vertueux; & ces deux choses „ nous seroient interdites, si notre

„ vertu étoit un don de Dieu, & non
„ l'ouvrage de notre volonté. Y a-t il
„ eu quelqu'un dans aucun tems qui
„ ait rendu graces aux Dieu de ce
„ qu'il étoit homme de bien ? Au lieu
„ que c'eſt l'uſage de les remercier des
„ richeſſes, de l'honneur, de la ſanté.
„ Car c'eſt pour ces ſortes de biens
„ qu'on donne à Jupiter le nom de
„ très-bon & de très-grand : c'eſt
„ parce qu'il nous donne la vie, la
„ ſanté, les richeſſes, l'abondance,
„ & non parce qu'il nous rend juſtes,
„ tempérans & ſages. C'eſt le ſenti-
„ ment univerſel de tous les hommes,
„ qu'il faut demander à Dieu tout ce
„ qui ne dépend pas de notre liberté
„ & qu'on attribue à la fortune : mais
„ que c'eſt uniquement de notre pro-
„ pre fond que la ſageſſe doit venir :
„ *Virtutem nemo unquam acceptam Deo*
„ *retulit : nimirum recte, &c. Num quis, quòd bonus vir eſſet gratias diis egit unquam? ... Judicium hoc omnium mortalium eſt, fortunam à Deo petendam, à ſeipſo ſumendam ſapientiam.* Cicer. de nat. Deor. lib. III. pag. 253 & ſeqq. édit. 1565, Lutet.

Le blaſphême que nous liſons dans Horace, étoit la penſée de tous les an-

ciens philoſophes. Ils croyoient comme lui que les biens qui ne dépendent pas de notre liberté, ſont au pouvoir des Dieux ; mais que l'homme n'avoit beſoin que de ſoi-même pour devenir ſage & tranquille.

Quid ſentire putas, quid credis, amice, precari?
Sit mihi quod nunc eſt, etiam minus; &c.
Sed ſatis eſt orare Jovem, qui donat & aufert:
Det vitam, det opes: æquum mi animum ipſe parabo. Horat. lib. I. Epiſt. 18.

Il paroît donc certain que les philoſophes du paganiſme ne crurent jamais que les vrais biens d'où dépendent notre juſtice & notre félicité, fuſſent dans la main de Dieu, & duſſent être l'objet de nos prieres ou la matiere de nos actions de graces. Ils méconnurent ſur ce point, comme ſur tant d'autres, le beſoin & la juſte dépendance de l'homme. Il étoit réſervé à l'évangile de détromper l'homme aveugle & préſomptueux, de lui faire ſentir ſa foibleſſe, ſon impuiſſance, ſa

corruption, le besoin qu'il a du secours de Dieu pour réformer son cœur, pour observer la loi naturelle, pour acquérir la vertu, pour persévérer dans la justice & arriver par elle à la jouissance du souverain bien.

Id. pag. 164, *lig.* 10 *& suiv.* Ne pourroit-on pas opposer ici l'expérience de toute la terre, pendant une longue suite de siecles? Car y eut-il jamais un seul homme, s'il n'eut d'autre lumiere que celle de la raison, qui ait connu toutes les vérités nécessaires pour régler ses desirs & ses actions, & pour plaire à Dieu? C'est une vérité assurément nécessaire à l'homme, que celle qui lui fait connoître ses besoins & la dépendance où il est à l'égard de Dieu, pour en recevoir le grand don de la justice. Et cependant nul sage ne connut jamais ce principe essentiel, dont l'ignorance rend l'homme présomptueux & horrible aux yeux de Dieu.

Un des premiers & des plus importans devoirs de l'homme est de connoître sa corruption, d'en gémir, d'en chercher le remede, de connoître humblement qu'il est indigne de paroître devant Dieu, qu'il a mérité sa colere, qu'il doit travailler à l'appaiser & à se

réconcilire

réconcilier avec lui. Et qui ne ſait que cette corruption de l'homme, le remede qui peut la guérir, le beſoin & le moyen d'expier ſes péchés & de rentrer en grace avec Dieu, que tous ces objets, dis-je, ont toujours été couverts d'un voile épais & inacceſſible à l'homme, tant qu'il a été réduit à ſes reſſources naturelles, & qu'il n'a eu dans la recherche de la vérité & l'étude de la ſageſſe, d'autre guide que ſa raiſon? C'eſt de ces vérités néanmoins que dépend toute ſa conduite dans ce monde, & ſon éternelle deſtinée dans l'autre. La *ſeconde révélation* ne nous a donc pas été ſimplement *utile*; elle nous étoit abſolument néceſſaire, puiſqu'il eſt certain que la raiſon ne pouvoit s'élever à la connoiſſance des vérités dont l'ignorance & l'oubli ont fait pendant tant de ſiecles tous les malheurs de l'univers.

Quand il s'agit de déterminer ce que peut la raiſon pour conduire les hommes à la vérité, la regle la plus ſûre eſt de conſidérer ce qu'elle a fait dans les tems où elle déploya tout ce qu'elle avoit de reſſources & d'activité. Devant une expérience de quarante ſiecles, une expérience de toutes les

nations les plus vantées, une expérience de toute la terre, les vains raisonnemens de l'incrédulité s'évanouissent ou deviennent une nouvelle preuve de ce qu'elle s'efforce de contredire. Ce que la raison laissée à elle-même n'a pu faire dans les plus grands de l'antiquité profane, dans ces ames distinguées & éminentes, où la sagesse humaine paroît dans tout son éclat, dans les philosophes & les plus célebres législateurs : elle ne le fera pas aujourd'hui, elle ne le fera jamais dans les ames vulgaires, dans les simples qui n'ont ni le loisir ni le moyen de s'appliquer à l'étude de la sagesse, dans le peuple en un mot, c'est-à-dire, dans la totalité morale du genre humain : ce principe est d'une évidence frappante. Car qui oseroit le prétendre que les simples & les ignorans qui remplissent l'univers, puissent jamais, s'ils n'ont d'autres secours que celui de la raison, s'élever où les sages de l'antiquité ne purent atteindre; connoître avec assurance toutes les vérités qui échapperent à la pénétration & aux recherches des philosophes; se former un corps de doctrine entier, lié, suivi, là où les hommes les plus célebres du

paganiſme n'eurent que des débris, des opinions flottantes, quelques vérités éparſes & mutilées, ſans ſuite, ſans liaiſon, ſans autorité ? Or tout le monde ſait que les philoſophes ſi vantés dans leur ſiecle, & dont l'incrédulité nous oppoſe avec oſtentation les lumieres & la ſageſſe, n'ont été ſur l'article de la religion que des enfans & des aveugles. Leurs diſputes interminables, ſur la divinité, ſur l'empire de la providence, ſur l'immortalité de l'ame & la vie future, ſur la fin derniere & le ſouverain bien; leurs contradictions, leurs incertitudes, leurs variations éternelles ſur les points les plus eſſentiels & les plus intimement liés avec nos devoirs, notre juſtice & notre félicité, ſont des preuves manifeſtes de l'aveuglement déplorable où étoit plongé le genre humain, & de l'impuiſſance où il étoit d'en ſortir. L'inutilité de ſes efforts, atteſtée par une ſi longue expérience, devroit enfin avoir abatu notre orgueil, & nous porter à recevoir avec une reconnoiſſance infinie, le ſecours que nous offre la révélation.

Nous ne pouvons ſans elle connoître Dieu comme il faut, c'eſt-à-dire,

dans sa vraie nature & dans les rapports essentiels que la loi éternelle met entre la créature & son créateur, & qui sont les fondemens de tous nos devoirs. Qu'on aille consulter les sages de l'Egypte ou de Babylone dont les connoissances sont si profondes & la réputation si étendue. Qu'on entre dans les écoles de la Grece, les plus célebres de l'univers : qu'on interroge ces grands hommes qui ont fait, dit-on, tant d'honneur à la raison humaine. Qu'on leur demande ce que c'est que Dieu, ce qu'il est à l'homme, & ce que l'homme est à son Dieu, ce qu'il exige de nous, & ce que nous pouvons lui offrir ; s'il prend soin des choses humaines ; s'il prépare pour la vie future des récompenses aux bons & des supplices aux méchans : Et l'on verra avec autant de douleur que d'étonnement, que sur tous ces points si importans & si nécessaires, ces graves personnages n'ont à nous offrir que des opinions incertaines, des dogmes contradictoires, des erreurs honteuses & grossieres. Il ne faut, pour s'en convaincre, que parcourir ce qu'a écrit sur cette matiere le plus célebre orateur & le plus grand philosophe de

Rome (*Cicer. de Natur. Deor.*) On eſt épouvanté en voyant dans quel abîme étoit tombé l'eſprit humain. Auſſi tant que les hommes n'ont eu d'autre guide que leur raiſon, l'erreur & l'impiété prévaloient par-tout. La Judée miſe à part, que l'ennemi de la révélation nous montre un ſeul peuple entre tous ceux qui couvrent la face du monde, une ſeule province, une ſeule ville, une ſeule bourgade, un ſeul homme que la raiſon ait garanti du culte impie & inſenſé des idoles: & s'il n'en peut produire un ſeul exemple, qu'il reconnoiſſe donc, que " les nations les „ plus éclairées & les plus ſages, les „ Chaldéens, les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs & les Romains „ étoient les plus ignorans & les plus „ aveugles ſur la religion: tant il eſt „ vrai qu'il faut y être élevé par une „ grace particuliere, & par une ſageſſe plus qu'humaine „. *Boſſuet, Diſc. ſur l'hiſt. univerſ. II, part. c.* 16.

L'inſuffiſance de la raiſon paroît encore, en ce que l'homme qui n'a d'autre lumiere qu'elle, ne ſauroit parvenir à la connoiſſance de lui-même, puiſqu'il ne peut découvrir clairement ni ſon origine, ni ſa nature, ni ſes

devoirs, ni les moyens de les remplir, ni la fin, ni la voie qui peut l'y conduire. La nature seule de l'homme est pour lui, avant qu'il soit instruit par la religion, un mystere impénétrable. Ce combat continuel entre sa raison & ses passions, ce mêlange étonnant de grandeur & de bassesse, est un abyme où la raison se perd. Or l'ignorance, sur ce point, répand une profonde obscurité sur tout le reste. Ce n'est pas que dans les ténebres même du paganisme, on n'ait senti que l'homme n'est pas tel qu'il devroit être : mais la raison n'a pu lever le voile ni nous faire connoître notre premiere innocence, le principe & les circonstances de notre dépravation, le dessein que Dieu a eu de faire cesser nos malheurs, le moyen qu'il lui a plu de choisir pour nous rétablir dans les privileges de notre origine. Lors même que la raison découvroit quelque vérité, ce n'étoit que d'une maniere sombre & confuse, qu'il laissoit toujours l'esprit incertain & flottant. Les choses les plus sérieuses n'étoient plus que des problêmes, des questions curieuses destinées à amuser le loisir des écoles & la vanité des philosophes.

Ils étoient un jour touchés d'une raiſon, & le lendemain ébranlés par une raiſon contraire, ſans pouvoir arrêter la légereté de l'eſprit humain, ni s'unir à la vérité d'une maniere ferme & conſtante. Ils avouoient ingénument qu'elle n'eſt pour eux qu'un trait de lumiere qui paroît un moment, pour les laiſſer retomber l'inſtant d'après dans une abyme d'obcurités & d'incertitudes, où leur vue foible & tremblante ne diſtingue plus rien. " Je
„ m'en vais, diſoit l'un d'entr'eux,
„ & vous, vous allez continuer une
„ plus longue vie...... J'eſpere d'ê-
„ tre bien-tôt dans la compagnie des
„ gens de bien. Je n'oſe pourtant pro-
„ noncer poſitivement là-deſſus. Si la
„ mort n'eſt qu'un paſſage; & s'il eſt
„ vrai, comme on nous l'aſſure, qu'il
„ y a une autre vie après celle-ci,
„ il eſt beau de croire une vérité ſi
„ grande & ſi conſolante. Si au con-
„ traire l'homme meurt tout entier,
„ & qu'il ne reſte rien de lui au-delà
„ du tombeau, j'aurai au moins cet
„ avantage, que l'opinion d'une meil-
„ leure vie m'aura aidé à ſupporter les
„ revers de celle-ci, & en aura adouci
„ l'amertume. *Socrat. apud Plat. in*

„ *Phædon.* „ Ciceron avoue les mêmes variations & la même inconſtance. *Tuſculan. QQ. Lib.* I.

Les Sophiſtes modernes n'ont pas été plus heureux dans l'étude de la ſageſſe : ôtez leur les vérités qu'ils ne tiennent que de la religion, & qu'ils tournent contre elle, & vous les trouverez autant & plus aveugles que les adorateurs des idoles. Leurs contradictions & leurs erreurs ſont une nouvelle preuve que la raiſon ne ſauroit ſortir des limites que la religion lui preſcrit, ſans ſe précipiter dans les ténebres les plus épaiſſes ; qu'elle eſt plus capable de former des objections & des doutes que de les réſoudre ; que livrée à ſon inconſtance & à ſes égaremens, elle n'eſt plus qu'un vaiſſeau fragile ſans gouvernail & ſans pilote, qui, ſur une mer vaſte & profonde, erre au gré des vents & des flots, qui va ſe briſer contre les écueils & périr dans un naufrage inévitable, ſi elle n'eſt promptement retenue & fixée par l'autorité de la révélation : *Errant ergo philoſophi velut in mari magno, nec quò ferantur intelligunt, quia nec viam cernunt, nec ducem ſequuntur.* Lact. Divin. Inſt. Lib. VI. c. 18.

Examinons la doctrine de ceux qui

dédaignent le ſecours & les lumieres de la révélation. Les uns ont ſubſtitué au Dieu vivant & véritable, une matiere ſourde, ſtupide, inſenſible, un aveugle deſtin, & mille autres monſtrueuſes erreurs qui font rougir la raiſon & offenſent la nature. Les autres nous prêchent un Dieu indolent qui ne prend aucun intérêt à la conduite des hommes, qui ne ſe tient point offenſé par leurs injuſtices, ni honoré par leurs hommages; qui n'a ni récompenſe pour leur vertu, ni punition pour leurs crimes; qui les mépriſe comme de vils automates, auxquels il laiſſe jouer ſur la face de la terre, un perſonnage paſſager qui finira par leur anéantiſſement. Quelques autres font gloire de ſoutenir l'unité d'un Dieu, le dogme de la providence, l'immortalité de l'ame, la néceſſité & la certitude d'une vie future. Mais c'eſt au chriſtianiſme qu'ils ſont redevables de ces lumieres pures: c'eſt par le ſecours de la révélation qu'ils ſont devenus capables de raiſonner profondément & avec juſteſſe ſur ces principes de la loi naturelle, où toute l'antiquité payenne raiſonna ſi peu ou ſi mal. Car encore une fois;

ſi la raiſon ſeule & par elle-même étoit capable de ſe porter ſi loin & ſi haut, d'où vient qu'avec tous ſes efforts elle ne le fit jamais, durant tant de ſiecles qui précéderent l'établiſſement du chriſtianiſme? Par quel ſingulier privilége les hommes d'aujourd'hui ſortiroient-ils des ténebres, & échapperoient au déluge d'erreurs qui avoient inondé toute la terre, tandis qu'aucun de ceux qui juſqu'au tems du chriſtianiſme, n'ont eu d'autre ſageſſe que celle qui vient de la raiſon, n'a pu ſe ſauver de ce naufrage univerſel. D'ailleurs ces philoſophes ingrats n'ont pas vu que ces vérités éparſes, qu'ils ont empruntées de la religion, étant ſéparées de ce corps entier de doctrine, où elles avoient leur plénitude & leur intégrité, ne ſont plus entre leurs mains que des débris informes, des vérités ſans ſuite & ſans liaiſon, expoſées aux traits de l'impiété, & déshonorées par le mèlange de pluſieurs erreurs.

Qui peut donc être aſſez indifférent ſur ſes propres intérêts pour mépriſer le ſecours de la révélation, ou aſſez ennemi du genre humain pour en vouloir éteindre le flambeau? Elle ſeule

eſt un moyen ſûr & proportionné à l'état où ſe trouvent les hommes. Leur raiſon eſt foible, & la révélation ſeule peut l'aider à ſuppléer à ſon impuiſſance. Elle eſt aveugle & corrompue ; & la révélation ſeule peut l'éclairer & la guérir. Elle eſt ſujette aux variations & à l'inconſtance ; & la révélation ſeule peut la fixer. Ce qui doit ſurtout nous la rendre précieuſe, & nous en faire ſentir la néceſſité, c'eſt qu'elle ſeule peut nous tirer des perplexités déſolantes où nous laiſſe la raiſon ſur notre état préſent & ſur notre deſtinée future. Tous les hommes ſont plus ou moins coupables : car ſans parler ici du vice de leur naiſſance, combien de fautes plus inexcuſables n'ont-ils pas à ſe reprocher ? Il eſt viſible que la multitude eſt dominée par une foule de penchans que la loi naturelle réprouve. Que fera donc l'homme pour ſe décharger du poids de ſes infidélités, pour faire ceſſer les reproches de ſa conſcience, pour rendre à ſon cœur une paix qui eſt le fruit & le prix de l'innocence, & pour s'aſſurer que les fautes qu'il a commiſes pendant la vie, ne ſeront point après la mort un obſtacle à ſa félicité ? Juſtifiera-t-il ſes déſ-

ordres, en traitant de préjugé la loi naturelle qui les condamne? Prètera-t-il l'oreille à ceux qui lui crient que la différence entre le vice & la vertu n'eſt fondée que ſur une opinion populaire? Se dira-t-il à lui même que Dieu fait peu d'attention aux actions des hommes? Vaine reſſource contre les terreurs que la raiſon & la conſcience inſpirent à l'homme coupable. Non, dit l'ennemi de la révélation, l'homme ne doutera ni des péchés qu'il a commis, ni de la juſtice divine qui les condamne: mais il ceſſera de pécher, & ſon repentir lui méritera la grace de la réconciliation. Mais ce ne ſont là que de ſimples poſſibilités & de pures vraiſemblances que d'autres conſidérations combattent & détruiſent aſſez au moins pour laiſſer la conſcience dans la plus accablante incertitude. L'homme, dit-on, ceſſera de pécher. Mais eſt-ce acquitter des dettes anciennes, que de n'en point contracter de nouvelles? La fidélité pour l'avenir peut-elle réparer les outrages paſſés, ou anéantir les droits de la divine juſtice contre des iniquités non expiées? Comment l'homme oſera-t-il paroître devant Dieu avant qu'il ſe ſoit

réconcilié avec lui ? Comment peut-il espérer la grace de la réconciliation avant que la souveraine justice soit satisfaite ? Et que peut offrir à cette justice un pécheur indigne & malheureux qui ait quelque proportion avec l'injure faite à une Majesté infinie, ou qui puisse convertir son indignation en miséricorde ? Ainsi notre situation, tant que nous n'avons ni d'autres ressources ni d'autre lumiere que celles de la raison, est affreuse & désespérante. Nous savons que nous sommes coupables : & nous ignorons si nos iniquités ont été abolies. Nous ne pouvons nous dissimuler que Dieu est irrité contre nous, & nous n'avons aucun moyen de fléchir sa colere. Combien étoit-il donc nécessaire que la religion vînt dissiper nos ténebres, calmer nos frayeurs, nous développer le profond secret de la justice de Dieu & de sa miséricorde, & nous ouvrir enfin les voies sûres de notre réconciliation ?

Idem. page 185, *ligne* 15. On ne peut nier qu'en général les mensonges qui attaquent des vérités nécessaires & éternelles ne soient & plus injustes & plus pernicieux, que ceux qui n'ont

pour objet que des faits contingens & arbitraires. Mais cette regle a ſes exceptions. Des menſonges où l'on attaqueroit la vérité des faits qui ſervent de baſe au chriſtianiſme, la vérité de l'incarnation de J. C., par exemple, la vérité de ſa miſſion, de ſa réſurrection, &c. ne feroient ni moins injurieux à Dieu, ni moins pernicieux aux hommes, que ceux qui tendent à renverſer des vérités éternelles & néceſſaires. Il y a encore une diſtinction à faire entre les vérités néceſſaires & immuables : toutes ne ſont pas également importantes : toutes n'ont point une liaiſon auſſi immédiate avec la gloire de Dieu & le vrai bien de l'homme : il en eſt pluſieurs qu'on peut ignorer, ſans être ni moins parfait ni moins heureux. Enſorte que le menſonge qui attaque quelqu'une de ces vérités immuables, eſt, en beaucoup de circonſtances, un moindre mal que le menſonge qui nie une vérité de fait, parce que ce dernier menſonge peut être très-préjudiciable à la ſociété ou aux membres qui la compoſent. Qui doute, par exemple, que ce ne ſoit une faute plus importante, d'aſſurer un fait faux, ou d'en nier un véritable, lorſque ces

aſſertions fauſſes ſont contraires à la gloire de Dieu, à l'honneur ou à l'intérêt de nos freres, que de faire croire à un ſimple, que les trois angles d'un triangle quelconque ne ſont pas égaux à deux angles droits ; quoique ce dernier menſonge attaque une vérité immuable, & que le premier n'ait pour objet que des faits contingens ?

Idem, *page* 191, *ligne* 17. Il eſt bien vrai que cette regle, *ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît*, eſt le principe fodamental de la morale, conſidérée par rapport aux devoirs qui nous lient à nos ſemblables ; mais nos devoirs envers nos freres, ne ſont ni les ſeuls ni même les principaux que nous ayions à remplir. Nous en avons d'autres encore plus eſſentiels envers Dieu & envers nous-mêmes. Or ce n'eſt point dans cette célebre maxime, *alteri ne feceris*, *&c.* qu'on peut trouver la ſource & le fondement de ces deux premiers ordres de nos devoirs. Les philoſophes de l'antiquité payenne ont connu ce principe, qu'*il ne faut point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas ſouffrir de leur part :* ils ont aſſez bien tiré les conſéquences qui en

résultent pour lier les hommes entr'eux ; mais ils ont toujours vécu dans le plus monstrueux aveuglement sur les principaux devoirs dont l'homme est tenu envers son créateur & envers lui-même.

Idem, *page* 196, *ligne* 6. On convient à l'égard de ceux qui n'ont d'autre lumiere que la raison, & qui ne voient dans l'autorité des souverains, ou de ceux qui les représentent, qu'une institution purement humaine, que leur soumission & leur obéissance ne peuvent avoir d'autre motif ni d'autre fondement que l'espoir des récompenses ou la crainte des châtimens. Mais la religion éleve nos esprits à de plus hautes pensées. Elle nous montre dans l'autorité des princes & de ceux qui en sont les dépositaires, une émanation de la puissance divine. Elle nous apprend que c'est au nom & par l'autorité de Dieu même que les rois commandent aux hommes. Elle nous les rend donc non-seulement respectables, mais sacrés. Elle nous les fait révérer comme les images & les lieutenans de la divinité sur la terre : & par ces vues sublimes, elle donne à notre soumission aux loix & aux législateurs,

des motifs plus purs & un fondement plus inébranlable que la crainte des châtimens ou l'eſpoir des récompenſes. Un chrétien obéit aux loix, & demeure inviolablement attaché à ſon prince, quoiqu'il n'en ait rien à eſpérer ni à craindre.

Fin des remarques.

LETTRE*

*De M. *** à M. ***, sur les méditations philosophiques de M. le Chancelier d'AGUESSEAU.*

J'AI lu avec le plus grand plaisir l'ouvrage du savant magistrat sur l'origine du juste & de l'injuste, matiere qui renferme ce que la philosophie & la morale ont de plus sublime & de plus intéressant & qui tient essentiellement à la Jurisprudence naturelle; c'est-à-dire, à cette science qui nous enseigne l'art de parvenir à la connoissance des loix de la nature, de les développer & de les appliquer aux actions humaines. Une question si im-

* Les éditeurs ayant cru devoir communiquer en manuscrit ces méditations à quelques hommes profondément instruits de la matiere qu'elles traitent, la lettre suivante, écrite par l'un d'eux, donnera une idée du jugement qu'ils en ont porté.

portante méritoit bien par elle-même d'être approfondie & présentée sous toutes ses faces. Il s'agissoit de plus, de dessiller les yeux à un ami littérateur & philosophe, qui, sans le vouloir, avoit affoibli plusieurs preuves importantes que la raison elle-même fournit à la religion. Dans le dessein de prouver la nécessité de la révélation, & l'excellence de la loi divine, cet ami célebre avoit obscurci l'évidence de la loi naturelle. La raison livrée à elle-même étoit, selon lui, incapable de discerner le vice de la vertu, le juste de l'injuste.

M. le Chancelier d'Aguesseau attaque ce système, en rendant toutefois justice au mérite & à la pureté des intentions de l'auteur. Il va même plus loin, il combat les étranges hypothèses de Hobbes, & de ses principaux sectateurs. Il nous fait connoître l'origine du droit naturel, & nous introduit dans la connoissance des loix qui en dérivent. Mais pouvoit-il traiter une matiere aussi intéressante & dissiper tous les nuages que l'on a cherché à répandre dans tous les siecles sur toutes les questions qui ont rapport à la morale, sans se livrer à une discussion nécef-

ſairement un peu longue ? Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que l'illuſtre auteur n'a pas eu le loiſir de mettre la derniere main à ſon ouvrage, pas même de le relire pour en retrancher ces fautes légeres qui échappent toujours dans le premier feu de la compoſition.

M. le Chancelier d'Agueſſeau qui avoit, dans ſes premieres études, fait ſes délices de la lecture de Platon, a ſuivi dans ſes méditations la marche de ce philoſophe, qui, ſans nous mener toujours par le chemin le plus court, nous fait cependant arriver ſans peine où il veut : le ſavant Magiſtrat nous fait également arriver, dans ſon ouvrage, à la connoiſſance des vérités les plus abſtraites par des routes dans leſquelles on ne s'égare jamais, parce que le but eſt toujours devant les yeux, & qu'à chaque pas on s'en rapproche inſenſiblement. On trouve dans les différens traités de Platon des digreſſions agréables, des allégories piquantes, de ces traits ingénieux, qui rendent ſenſible la différence entre les hommes qui n'ont que de l'eſprit, & ceux qui réuniſſent à l'eſprit tous les avantages

d'une éducation cultivée. De même dans l'ouvrage de l'illuſtre Chancelier, au milieu des vérités auſteres d'une profonde métaphyſique, on trouve des traits hiſtoriques & des citations des meilleurs poetes anciens & modernes, toutes parfaitement adaptées au ſujet, & également propres à délaſſer le lecteur de la fatigue inſéparable d'une attention ſérieuſe. Il ſubſtitue avec art à cette morale monotone & didactique qui nous fait connoître triſtement nos devoirs ſans nous les faire aimer, une morale inſinuante & ſenſible à laquelle il rend tous les agrémens qu'elle avoit perdus dans les champs arides de la philoſophie ſcholaſtique.

Platon a l'imagination vive & féconde, il fait varier de mille manieres ſes expreſſions, & revêtir ſes idées de mille couleurs toutes agréables. Chez le Magiſtrat philoſophe, même fécondité d'expreſſions, même richeſſe de couleurs, ſon ſtyle eſt plein de cette harmonie qui, comme il le diſoit lui-même, *ſans avoir la ſervitude de la poëſie, en conſerve ſouvent toute la douceur & toutes les graces.*

La méthode de Platon conſiſte ſurtout à expliquer les choſes humaines

par les divines, les ſenſibles par les intellectuelles, les particulieres par les univerſelles, & à nous élever par ce moyen au premier principe immuable & éternel. M. le Chancelier d'Agueſſeau ne rappelle au contraire l'eſprit à lui-même, & ne fait l'analyſe de ſes facultés & de ſes opérations les plus intimes, que pour l'élever plus ſûrement juſqu'à l'idée de Dieu, idée dans laquelle les ames attentives voient & la perfection où elles doivent tendre, & le bonheur où elles peuvent aſpirer.

On ne peut lire les ouvrages de Platon ſans admirer le reſpect que ce philoſophe montre par-tout pour la vérité, les efforts qu'il fait pour la découvrir, la noble idée qu'il nous donne des devoirs de l'homme, lorſqu'il ſépare de ſes actions les plus ſublimes, l'eſtime & la conſidération qu'elles lui concilient, & nous préſente la vertu comme un ſentiment qui ne veut tirer ſa récompenſe que de lui-même : morale excellente qui fit dire à l'orateur Romain, dans un moment d'enthouſiaſme; qu'*il aimeroit encore mieux ſe tromper avec Platon*, *que de penſer juſte avec le reſte des philoſophes.* Il réſulte également de la doctrine de M. le Chan-

celier d'Agueſſeau, que la vérité tire tout ſon prix d'elle-même; que l'homme n'a de prix que par la vérité; que lorſque la vérité ſe retire, l'homme reſte & ne montre que ſon néant: que la vertu eſt l'unique bien de l'homme, le ſeul qu'il ſoit impoſſible de lui ravir, & que ſans elle, il devient le jouet des paſſions les plus dangereuſes, & ſe fait mépriſer de ceux même qu'il a eu le malheur de rendre ſes complices.

A l'avantage précieux d'avoir ſuivi avec tant de ſuccès la méthode de Platon, M. d'Agueſſeau joint celui d'avoir obſervé avec exactitude, les regles de la plus ſaine logique, en définiſſant avec clarté, non-ſeulement toutes les choſes dont il eſt obligé de parler, mais encore tous les termes dont il ſe ſert pour les exprimer, perſuadé que le réſultat de nos ſpéculations & de nos raiſonnemens eſt toujours obſcur & ſouvent abſurde, lorſque nous ne joignons aucune idée fixe & préciſe aux termes dont nous nous ſervons: il regardoit la définition, lorſqu'elle eſt claire & exacte, comme le ſeul moyen de parvenir à la vérité, & prétendoit en conſéquence que la morale étoit ſuf-

ceptible de démonſtration (1) tout auſſi bien que les mathématiques. Jamais il n'avance de propoſitions ſans les démontrer. Il les place toutes dans un ordre ſi exact qu'elles ne peuvent en être tirées ſans rompre la chaîne qui les lie. Par tout il remonte juſqu'au premier principe, comme le faiſoient toujours MM. Arnaud & Nicole ; méthode qui n'eſt pas tellement attachée

---

(1) " La morale a, comme les autres „ ſciences, des principes immuables & fé„ conds, d'où découlent, par des conſé„ quences juſtes & naturelles, tous les de„ voirs de l'homme. Quelle apparence en „ effet que le créateur qui nous a donné „ une meſure d'intelligence capable de dé„ couvrir, avec une entiere certitude, une „ multitude de vérités que nous aurions pu „ ignorer toujours, ſans en être ni moins „ juſtes ni moins heureux, telles, par „ exemple, que les vérités de la géométrie, „ nous ait refuſé la faculté de connoître, „ avec la même évidence, les princi e de „ la morale que nous ne pouvions i n rer „ ſans être injuſtes & malheureux. Un pa„ reil ſoupçon feroit un outrage fait à ſa „ bonté & à ſa ſageſſe „. *Eſſai ſur la Juriſprudence univerſelle*, *chez la veuve Deſaint.*

à la

à la géométrie, qu'elle ne puiſſe être tranſportée à d'autres connoiſſances, mais qui donne néceſſairement une certaine étendue aux ouvrages où elle eſt employée.

M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit perſuadé qu'il n'y a point de queſtion plus intéreſſante pour tout être raiſonnable que celle qui a pour objet le juſte & l'injuſte, principe & fondement de toute législation. Auſſi avoit-il toujours placé la ſcience du droit naturel, & la morale, qu'il ne ſéparoit jamais de l'hiſtoire, au nombre des connoiſſances les plus néceſſaires (1) à l'homme public, & qui doivent en conſéquence marcher les premieres dans l'ordre de ſes études ?

---

(1) Quoique les regles obligatoires que la raiſon nous preſcrit pour diriger notre conduite aient été connues par parties dans tous les ſiecles, par tous les peuples de l'univers, on n'a formé qu'aſſez tard le deſſein de les réunir, de les déduire de leurs vrais principes, de les claſſer & arranger ſous certains titres. En un mot le ſyſtème des loix naturelles, malgré ſon utilité, ne fut rédigé que long-tems après la plúpart des autres ſciences. « L'art de guérir les maladies de „ l'ame, dit Ciceron, n'a été ni fort ſou- „ haité, avant qu'on l'eût trouvé, ni ſoi-

On a remarqué que plusieurs de ceux qui ont traité cette maniere du juste & de l'injuste, ont souvent plus considéré l'état de l'homme que sa nature, & que se réglant sur ce qui est, & non sur ce qui devroit être, ils n'avoient pas remonté jusqu'à la premiere origine. Les uns se sont efforcés d'expliquer les devoirs sans établir des principes; les autres avoient à la vérité posé des principes & en avoient fait voir les conséquences; mais en se livrant à des questions trop abstraites, ils avoient rendu leurs ouvrages rebutans & même inintelligibles. Ils avoient perdu de vue que les principes d'une science

„ gneusement cultivé depuis qu'on en a eu „ quelque connoissance. M. de Fontenelle „ nous en explique la cause. La philosophie, dit-il, n'a affaire qu'aux hommes, „ & nullement au reste de l'univers. Mais „ parce qu'elle les incommoderoit si elle se „ méloit de leurs affaires, & si elle demeuroit auprès d'eux à regler leurs passions, „ ils l'ont envoyée dans le ciel arranger les „ planetes & en mesurer les mouvemens, „ ou bien ils la promenent sur la terre pour „ lui faire examiner tout ce qu'ils y voient. „ Enfin ils l'occupent toujours le plus loin „ d'eux qu'il leur est possible. *Dial. des* „ *Morts*, *IV*.

néceſſaire à tous les hommes, devoient être ſimples & faciles, & que pour les découvrir, il ne falloit pas faire des efforts d'eſprit & s'enfoncer dans des méditations profondes & fatiguantes.

M. le Chancelier d'Agueſſeau a ſu éviter tous ces écueils : loin de commencer par les idées abſtraites qui ſuppoſent beaucoup de connoiſſances, il a remonté au contraire des idées particulieres aux idées générales ; il n'a établi que des principes faciles, certains & féconds qui, par un enchaînement néceſſaire & par une juſte application, nous font trouver les raiſons de nos devoirs dans nous-mêmes & dans l'idée de Dieu, en facilitent par ce moyen l'accompliſſement, & ſervent au triomphe de la religion, en nous faiſant voir ſes fondemens dans la nature même.

Il ne ſe borne pas à prouver qu'il n'y a rien de plus eſſentiel en métaphyſique & en morale, que d'admettre l'idée innée du juſte & de l'injuſte, mais il expoſe auſſi ce que les adverſaires de cette idée y ont ſubſtitué. Il réſout leurs difficultés, & bien loin de les affoiblir, il les lie & les enchaîne en forme de ſyſtème pour les faire ve-

nir à l'appui les unes des autres, & leur donner par-là toute la force dont elles ſont ſuſceptibles.

Un génie ſupérieur plein de ſon ſujet, & qui n'a d'autre intérêt que celui de faire triompher la vérité, ne connoît point ou dédaigne l'artifice de ces écrivains qui mettent dans un faux jour les ſentimens de leurs adverſaires pour avoir le prétexte de les interprêter d'une maniere déſavorable. Il ne cherche point à jetter du ridicule ſur la vérité qui lui ſeroit contraire, pour entraîner le peuple des lecteurs, plus capable de ſaiſir un bon mot que d'approfondir un raiſonnement. M. le Chancelier d'Agueſſeau n'emploie aucune de ces reſſources ſi frivoles & ſi mépriſables : on n'en trouvera pas la plus légere trace dans l'ouvrage des méditations; la vérité ſeule y répond à la raiſon qui l'interroge.

On s'eſt plaint que quelques-uns des défenſeurs de la religion chrétienne s'étoient beaucoup plus attachés à attaquer l'impiété par ſes propres armes, qu'à établir la vérité de la religion par des argumens ſolides & lumineux. Sans examiner ſi ce reproche eſt fondé, nous pouvons du moins aſſurer que le

ſavant Magiſtrat, loin de ſe borner à réfuter ſon adverſaire & à tourner contre lui ſes objections en preuves, établit & fortifie ſon ſyſtême par une foule de raiſons victorieuſes, & fait un fréquent uſage des preuves que l'on appelle dans les écoles *à priori*; preuves qu'il eſt impoſſible d'ébranler, qui répandent la lumiere dans les eſprits, & qui produiſent une pleine & entiere conviction.

L'ouvrage des méditations doit aſſurer à M. le Chancelier d'Agueſſeau une place diſtinguée parmi les Apologiſtes de la religion chrétienne. Si Bayle, malgré ſon phyrrhoniſme, a été forcé de dire de Paſcal qu'il ſera toujours le déſeſpoir des incrédules, quel nouveau triomphe pour la religion, lorſqu'on verra un ſi ſavant Magiſtrat & un ſi beau génie conſacrer tous ſes talens à démontrer pluſieurs vérités importantes qui conduiſent à la révélation.

Les ennemis de la religion révélée ne ceſſent de répéter qu'elle ne ſert qu'à rendre l'homme puſillanime, à donner des entraves à l'eſprit humain, à retarder les progrès des ſciences & des arts; enfin qu'elle ne peut être que le partage des eſprits foibles & des ames vul-

gaires. Faut-il d'autre exemple, pour détruire une idée ſi fauſſe, que celui d'un Magiſtrat qui s'eſt montré au milieu de ſa patrie & dans le monde littéraire comme un prodige de connoiſſances & de génie, comme l'ornement & la gloire de ſon ſiecle, dont la vie & les talens ont été conſacrés ſans relâche à ſervir ſa patrie & ſon prince, & qui cependant n'a pas ceſſé d'être un inſtant l'humble diſciple de la religion chrétienne, religion qu'il regardoit comme la *vraie philoſophie*, puiſqu'elle étoit, ſelon lui, *le ſeul guide qui pût apprendre à l'homme ce qu'il a été, ce qu'il eſt & ce qui peut le rendre tel qu'il doit être.* C'étoit donc à un ſi beau génie & à une ame ſi vertueuſe qu'il convenoit d'approfondir les queſtions principales de la morale & du droit naturel, & de diſſiper les nuages qu'une fauſſe philoſophie a cherché dans tous les ſiecles à répandre ſur toutes les vérités qui peuvent nous conduire à Dieu & à la révélation.

Quel plus noble uſage M. le Chancelier d'Agueſſeau pouvoit-il faire de la métaphyſique que de l'employer à prouver que les devoirs de l'homme prennent leur ſource dans cette loi éter-

nelle, immuable & néceſſaire, que la main du créateur a gravée dans le cœur de tous les hommes, même les plus barbares? Les Scythes qui attaqués par Alexandre, qui envoyerent une députation pour lui reprocher ſes brigandages, les ſauvages de l'Amérique, qui dans une ſemblable occaſion, en firent autant à l'égard de ceux qui venoient uſurper leurs territoires: ces peuples (*a*), dis-je, & tant d'autres, connoiſſoient cette loi ſouveraine qui marque à tous les êtres leur rang & leurs fonctions, qui veut que chaque choſe ſe porte à ce qui eſt ſon objet & ſa fin. C'eſt cet ordre immuable qui régit le monde moral, que M le Chancelier

(*a*) Un écrivain moderne a très-bien prouvé contre Hobbes que les idées de la juſtice ne ſont point arbitraires; qu'il y a une morale univerſelle inſpirée de Dieu à toutes les nations. « Plus j'ai vu, dit-il, „ des hommes différens par le climat, les „ mœurs, le langage, les loix, le culte, „ & par la meſure de leur intelligence, & „ plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même „ fond de morale. Ils ont tous une no„ tion groſſiere du juſte & de l'injuſte, „ ſans ſavoir un mot de théologie. Ils ont „ tous acquis cette même notion dans l'âge „ où la raiſon ſe déploie, comme ils ont

développe d'une maniere neuve, en faiſant l'analyſe de l'homme, de ſes facultés & de ſes penchans: c'eſt de

---

„ tous acquis naturellement l'art de ſoulever des fardeaux avec des bâtons, & de paſſer un ruiſſeau ſur un morceau de bois, ſans avoir appris les mathématiques. Cette idée du juſte & de l'injuſte leur étoit donc néceſſaire, puiſque tous s'accordoient en ce point, dès qu'ils pouvoient agir & raiſonner.

„ Comment l'Egyptien qui élevoit des pyramides & des obéliſques, & le Scythe errant qui ne connoiſſoit pas même les cabanes, auroient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juſte & de l'injuſte, ſi Dieu n'avoit donné de tout tems à l'un & à l'autre cette raiſon qui, en ſe développant, leur fait appercevoir les mêmes principes néceſſaires. La notion de la juſtice me ſemble ſi naturelle, ſi univerſellement acquiſe par tous les hommes, qu'elle eſt indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. Que je demande à un Turc, à un Guebre, à un Malabare l'argent que je lui ai prêté pour ſe nourrir & ſe vêtir; il ne lui tombera jamais dans la tête de me répondre: attendez que je ſache ſi Mahomet, Zoroaſtre & Brama ordonnent que je vous rende votre argent. Il conviendra qu'il eſt juſte qu'il me paie; & s'il n'en fait rien, c'eſt que ſa pauvreté ou

l'amour-propre (a) même, considéré comme l'amour de notre perfection & de notre bonheur, que ce savant Magistrat fait dériver le devoir d'accomplir la loi naturelle dans toutes ses parties, devoir que nous manifestent la constitution même de l'homme & ses rapports nécessaires avec le reste des créatures.

„ son avarice l'emporteront sur la justice „ qu'il reconnoît. Je mets en fait qu'il n'y „ a aucun peuple chez lequel il soit juste, „ beau, convenable, honnête de refuser la „ nourriture à son pere & à sa mere; quand „ on peut leur en donner. „

(a) La vraie religion n'est point opposée aux inclinations qui constituent la nature de l'homme. Elle l'exhorte au contraire à les bien connoitre pour en discerner le véritable objet; & loin de détruire l'amour de nous-mémes, elle en fait un moyen pour nous élever à l'amour de Dieu & a celui du prochain qui en est la regle & la mesure. En un mot, c'est par l'amour de nous-mêmes que la religion nous excite à la pratique de la vertu. Elle dirige l'intérêt de l'homme de maniere qu'il se termine à la gloire de Dieu, & ces deux choses ne se séparent point. Abbadie a exprimé énergiquement cette vérité, en disant que *l'amour de Dieu étoit le bon sens de l'amour de soi-même.*

Il examine d'abord quel eſt le premier fondement de l'obligation morale (*a*). Il conſidere pour cela la

---

(*a*) Demander s'il exiſte une obligation morale, qui n'eſt autre choſe que le droit naturel antérieur aux loix poſitives, c'eſt demander ſi la nature de l'homme eſt l'ouvrage des loix, ſi la législation poſitive rend utiles les actions nuiſibles, & nuiſibles celles qui ſont utiles; ſi la route qui conduit au bonheur eſt indéterminée, ſi les opérations qui perfectionnent la nature humaine ſont arbitraires & dépendent de la volonté des législateurs. Sous ce point de vue, la queſtion ne peut paroître que ridicule, c'eſt néanmoins en quoi elle ſe réduit.

En effet, voyons l'homme en action, faiſant uſage de ſes facultés intellectuelles pour travailler à ſa conſervation & pour améliorer ſon état; nous n'avons pas beſoin de prouver que c'eſt là ſon but, ou en d'autres termes, qu'il n'aſpire qu'à être heureux; n'a-t-il point de choix à faire dans les moyens? Toutes ſes actions ſont-elles également propres à le conduire à cette fin? N'y en a-t-il point qui l'en éloignent? Il eſt évident qu'il y a tel uſage de ſes facultés qui n'eſt propre qu'à le plonger dans le malheur, & qu'il ne s'approche du bonheur, qu'en faiſant un uſage tout différent de ces mêmes facultés. Le choix des actions qui, dans

juſtice par rapport aux vrais intérêts de l'homme, & fait voir que de ſa

---

leurs effets prochains ou éloignés, ont des ſuites réellement avantageuſes à l'homme, voilà ce que preſcrit le droit naturel; comme en même-tems il lui défend les actions dont les effets ſont nuiſibles, en diminuant ou détruiſant ſon bonheur. La loi poſitive peut donner la ſanction au droit naturel, en ajoutant des peines poſitives aux peines naturelles inſéparables du mal moral, ou des récompenſes poſitives à celles qui ſont naturellement attachées au bien moral, aux actions conformes à la nature de l'homme; mais elle ne fait pas la différence de l'un & de l'autre; elle crée auſſi peu ce droit, qu'elle crée l'homme.

La nature humaine eſt une par-tout, elle ſe développe & ſe perfectionne par les mêmes moyens; par-tout, elle acquiert le bonheur dont elle eſt ſuſceptible par le même uſage de ſes facultés; donc le droit naturel eſt un, & le même, pour toute l'eſpece humaine.

Tous les philoſophes qui ont médité cette matiere, ont cherché un principe général pour pouvoir en déduire les maximes particulieres qui doivent ſervir de regle aux actions de l'homme. Les uns ſont partis de l'idée du bonheur, pour marquer à l'homme, l'ordre qu'il doit ſuivre dans ſa conduite; les autres ont conſidéré la perfectibilité de l'eſpece humaine, comme le fondement de

nature, il ne peut devenir injuſte, ſans devenir malheureux. Semblable à un

---

la morale. L'homme veut être heureux ; par conſéquent, diſent les premiers, il doit diriger ſes actions libres vers ce but : or toutes ſes actions ont un rapport néceſſaire avec la fin à laquelle il ne peut pas renoncer ; le choix n'en eſt donc pas indifférent. L'homme eſt ſuſceptible d'être perfectionné dans ſes facultés corporelles & intellectuelles, ont dit les autres, pour paſſer de l'état d'imperfection dans lequel il eſt né, à l'état où il peut parvenir par l'uſage bien entendu de ſa liberté ; il doit néceſſairement ſuivre un ordre d'actions dont le choix n'eſt pas arbitraire ; car il eſt évident que certaines actions tendent à le rendre plus parfait, & d'autres à le détériorer.

Si l'on veut conſidérer en détail, quelles ſont les actions dont les effets perfectionnent l'homme, on verra que ce ſont préciſément les mêmes qui lui ſont preſcrites par le ſoin de ſon bonheur, de maniere que le ſoin de travailler à ſa perfection, & celui de ſe rendre heureux, lui ſont parcourir le même cercle ; d'où il ſuit, qu'à ne conſidérer le bonheur que ſous le point de vue où il eſt notre ouvrage, le plus ſage des hommes, eſt auſſi le plus heureux. Cela nous fait voir clairement, que ces deux principes ne ſont que le même objet envisagé ſous deux aſpects différens. Ils démontrent l'un & l'autre que les regles de la morale

athléte vigoureux qui arrache des mains de ſes ennemis, les armes qu'ils avoient

---

ſont fondues ſur la nature de l'homme & ſur ſes rapports invariables avec l'univers, loin de tirer leur origine de la législation poſitive.

Mais ſi nous conſidérons, comme on doit le faire, les rapports plus particuliers de l'homme, ſi nous faiſons attention qu'il n'eſt qu'un être dépendant de celui qui lui a donné l'exiſtence ; qu'il fait partie du ſyſtême de la création, & qu'il y occupe un poſte dont il doit répondre à celui qui l'y a placé, nous verrons naître de ces rapports des conſéquences qui conduiront au même reſultat, nous verrons que l'homme, dans ſes actions libres, doit concourir aux vues de celui qui a ordonné le ſyſtême pour l'avantage des êtres intelligens & ſenſibles, & qu'en rempliſſant ce deſſein, il aura encore à exécuter la même ſuite d'opérations qui lui étoit déja preſcrite par le ſoin de ſon bonheur & par celui de travailler à ſe perfectionner. Cette derniere maniere d'envi-ſager les fondemens du droit naturel eſt auſſi contraire que les deux autres à la préten-tion de ceux qui veulent faire dépendre les principes de la morale des loix poſitives. Le code du législateur éternel n'eſt pas ſeulement écrit dans les livres ſaints, il l'eſt dans l'ordre de la nature, & ſa volonté nous eſt également manifeſtée dans la conſtitution

pris pour le combattre, M. le Chancelier fait servir au triomphe de la vé-

---

de l'homme & dans les rapports qu'il a avec le reste des créatures.

Voici comme s'explique sur cette matiere intéressante l'orateur philosophe dans son traité de la république. " Il est, dit-il, il
„ est une loi animée, une raison droite,
„ convenable à notre nature, répandue dans
„ tous les esprits : loi constante, éternelle,
„ qui, par ses préceptes, nous dicte nos de-
„ voirs, qui, par ses défenses, nous dé-
„ tourne de toute transgression ; qui, d'un
„ autre côté, ne commande ou ne défend
„ pas en vain, soit qu'elle parle aux gens
„ de bien, ou qu'elle agisse sur l'ame des
„ méchans : loi à laquelle on ne peut en
„ opposer aucune autre, ou y déroger, &
„ qui ne sauroit être abrogée. Ni le sénat
„ ni le peuple n'ont le pouvoir de nous
„ affranchir de ses liens ; elle n'a besoin
„ ni d'explication ni d'interprête autre qu'el-
„ le-même : loi qui ne sera jamais diffé-
„ rente à Rome, différente à Athénes ;
„ autre dans le tems présent, autre dans
„ un tems postérieur : loi unique, tou-
„ jours durable & immortelle, qui con-
„ tiendra toutes les nations & dans tous
„ les tems. Par elle, il n'y aura jamais
„ qu'un maître ou un docteur commun, un
„ roi ou un empereur universel, c'est-à-
„ dire Dieu seul. C'est lui qui est l'inven-
„ teur de cette loi, l'arbitre, le véritable lé-

rité les moyens mêmes qu'une fausse philosophie employoit pour faire pré-

---

„ gislateur. Quiconque n'y obéira pas, se „ fuira lui-même, méprisant la nature de „ l'homme; &, par cela seul, il sera livré „ aux plus grands tourmens, quand même „ il pourroit éviter ceux qu'on appelle des „ supplices. „

Ainsi cet orateur philosophe a fort bien su deméler le caractere propre des loix naturelles qui les distingue de toute loi positive soit divine soit humaine, & qui consiste en grande partie dans leur immutabilité. Les loix naturelles sont d'une nécessité indispensable. Les loix positives sont arbitraires. Il est tellement de la nature de notre entendement, de pouvoir connoître les obligations qu'elle nous impose, qu'il n'y a que les passions déréglées & les faux préjugés qui nous empêchent de les appercevoir; au lieu que les loix purement positives dépendent de la volonté libre & muable du législateur: elles n'ont point de rapport nécessaire avec la nature de notre ame, ni avec les premiers principes de nos connoissances. Par une conséquence inévitable, la loi naturelle oblige par elle même tout homme qui jouit de l'usage de la raison, par cela seul qu'elle est empreinte dans son ame, indépendamment de toute autre notification; au lieu que le droit positif, soit divin soit humain, n'oblige qu'autant qu'il est notifié par une promulgation extérieure, &

valoir l'erreur. Elle croyoit trouver dans l'amour-propre de quoi renverser

---

qu'il n'a proprement force de loi que par la publication qui en est faite.

Cette loi que nous portons au-dedans de nous-même, étant une participation de la loi éternelle qui est en Dieu & qui est Dieu même, elle n'a pour objet, non plus que la loi éternelle, que ce qui est essentiellement conforme à l'ordre. Elle n'ordonne que ce qui est juste & ne défend que l'injuste. Dans les loix positives, c'est la défense qui fait l'injuste. Il faut donc que les loix positives soient accompagnées d'une sanction qui captive la liberté de l'homme & la porte à se soumettre à ses devoirs que le législateur auroit pu ne lui pas imposer. Mais les loix naturelles étant des loix nécessaires fondées sur la nature de Dieu & de l'homme, des loix que Dieu n'auroit pas pu ne pas imposer aux hommes, sans se renoncer lui-même; ces loix, dis-je, portent leur sanction avec elles. Elles sont obligatoires à l'égard de tous les hommes. Elles obligent toujours puisqu'elles sont immuables & indispensables. Elles prescrivent par leur nature l'ordre qui doit regner parmi tous les êtres. Avant même qu'aucun soit sorti des mains de Dieu, avant qu'il y eût des hommes, les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, étoient déja fixes & déterminés irrévocablement. Ces devoirs sont tels parce

là loi naturelle : il prouve au contraire, que ce même amour-propre, à moins

---

que Dieu eſt Dieu, & qu'arbitre de l'univers & créateur des hommes, il a ſans doute droit de leur impoſer des loix. Ils ſont tels, parce que les hommes doués d'intelligence, eſſentiellement libres, & dépendans de l'Etre ſuprême qui les a créés & qui les conſerve à chaque inſtant, peuvent connoitre ces loix, s'y conformer, & n'ont aucun prétexte légitime pour s'en diſpenſer. Dieu étant lui-même l'auteur de l'eſſence & de l'état de l'homme, ne peut ordonner & défendre les choſes, qu'autant qu'elles ont une convenance & une diſconvenance néceſſaire avec l'eſſence & l'état de l'homme. Notre conſtitution étant une fois reglée par ſa volonté infinie & immuable, il ne ſauroit rien changer aux loix naturelles ni en diſpenſer. C'eſt en Dieu une glorieuſe néceſſité que de ne pouvoir ſe démentir lui-même : c'eſt une ſorte d'impuiſſance, fauſſement ainſi nommée, qui bien loin de mettre des bornes à ſes perfections ou de les diminuer, les rehauſſe & en marque toute l'excellence. En un mot, la ſaine philoſophie nous enſeigne que l'Etre ſuprême avoit eſſentiellement la liberté de créer l'homme ou de ne le pas créer; mais que s'étant déterminé à créer un être tel que l'homme, il ne pouvoit, ſans ſe contredire, lui rien ordonner qui fût oppoſé à ſa nature " de telle ſorte, comme dit Bar-

qu'il ne ſoit perverti ou égaré par les paſſions, preſcrit naturellement l'obſer-

---

„ beyrac, (*Note ſur Puffendorf, Liv.* 1, „ c. 1.) que ſi les loix naturelles dépen- „ dent originairement de l'inſtitution di- „ vine, ce n'eſt pas d'une inſtitution pu- „ rement arbitraire, mais d'une inſtitution „ fondée ſur la nature même de l'homme: „ l'on pourroit auſſi ajouter, ſur les attributs de Dieu même.

L'obligation d'obéir à la loi civile trouve auſſi ſon fondement dans la loi naturelle, puiſque la conſtitution même de notre nature exige que nous vivions dans quelque ſociété civile, & que toute ſociété ſuppoſe néceſſairement des loix; il faut donc que Dieu exige de nous l'obéiſſance aux loix des ſociétés dans leſquelles il nous a fait naître, ou auxquelles nous nous ſommes légitimement attachés.

Si la loi naturelle ſemble avoir perdu quelque choſe de ſon empire dans l'état civil, comme l'obſerve un ſavant Magiſtrat, ſi elle n'a pas, comme autrefois, un for extérieur connu ſous le nom de tribunal des mœurs, il ſera éternellement vrai que les loix civiles empruntent d'elle le pouvoir d'obliger l'homme par le lien intime de la conſcience, & que toutes les loix reconnoiſſent pour ſouveraine cette premiere loi. Ainſi on a eu raiſon de dire que la légiſlation, même arbitraire, n'eſt au fond que la loi naturelle aſſortie à l'état civil & modifiée par les cir-

vation des regles de la justice. S'il est naturel à l'homme de s'aimer, il n'est pas moins certain que cette inclination naturelle & dominante ne manque jamais, si elle est docile aux leçons de la raison, de prendre la route qui la conduit plus sûrement à la jouissance de son objet, c'est-à-dire, à la félicité.

De ce principe incontestable, l'illustre auteur conclut qu'il y a des devoirs réels & nullement arbitraires, que l'homme est obligé de les accomplir pour vivre d'une maniere conforme à sa nature & pour devenir aussi parfait & aussi heureux qu'il est susceptible de l'être. M. le Chancelier d'Aguesseau déduit de ces vérités primitives, toutes les regles générales du droit naturel, soit celles que la raison dicte à la société universelle du genre humain, soit celles qui ont pour objet ces sociétés moins nombreuses qu'on appelle nations, soit enfin celles qui doivent diriger chaque particulier. Ainsi l'amour-propre, ou ce sentiment na-

---

constances des lieux, des tems & des personnes. Le droit romain, dans ses contrariétés, cherchoit toujours à se rapprocher d'elle, & l'on ne l'a jamais violée sans feindre au moins de l'exécuter.

turel qui nous attache invinciblement à nous-même & qu'on repréſente, lorſqu'on le conſidere en oppoſition avec l'amour de Dieu, comme l'ennemi de tout devoir & de toute juſtice, en devient au contraire le principe & l'appui, quand il eſt docile à la raiſon & conforme à l'excellence de notre nanature.

Après avoir conduit ſon lecteur par la route de l'amour-propre (*a*) juſqu'à cette regle primitive qui eſt le fondement de tous les devoirs, M. le Chancelier éleve plus haut ſes regards & ſes penſées. Il contemple la juſtice en elle-même ; il en étudie la nature & les caracteres eſſentiels, indépendamment des diſpoſitions &des mouvemens qu'un amour raiſonnable de ſoi-même inſpire à l'homme pour le conduire à la perfection & à la félicité. Il la conſidere ici moins comme la ſource de notre bonheur que comme la regle de nos jugemens & de notre conduite. Il s'occupe ſur-tout à établir cette vérité inconteſtable, qu'il y a une juſtice naturelle, une regle ſupérieure qui précede toutes les inſtitutions humaines,

(*a*) Voyez les remarques du Tome, II.

& peut ſeule donner la véritable meſure de nos devoirs & une notion juſte des vertus & des vices. A ce préjugé que ce ſentiment uniforme & invariable fournit en faveur de la juſtice primitive & de la loi naturelle, l'illuſtre auteur ſe propoſoit de joindre des preuves directes & convaincantes puiſées dans le fond même du ſujet. Il devoit prouver qu'indépendamment de nos intérêts & de nos opinions, il y a un ordre éternel, immuable, regle de toutes les intelligences, fondement de tous les devoirs, modele de toutes les loix, principe de toute morale, ſupérieur à toutes les inſtitutions & inacceſſible aux attentats des méchans. Et comme cet ordre naturel eſt en Dieu, ou plutôt eſt Dieu même, c'eſt auſſi dans ce premier Etre, principe de tous les êtres, que M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit deſſein de le conſidérer. Les philoſophes payens eux-mêmes ont reconnu, qu'on ne fait que d'inutiles efforts pour trouver le premier principe de la juſtice, tant qu'on le cherche hors de la divinité. En effet, il n'eſt point d'obligation véritable, ſans une loi proprement dite, point de loi ſans un législateur qui ait droit de commander & de con-

traindre : & ſi l'on n'enviſage pas l'Etre ſuprême comme auteur des rapports d'où découlent les loix de la nature, comme le protecteur & le vengeur de l'ordre éternel, la morale & la légiſlation n'ont plus qu'une baſe chancelante & une fauſſe origine.

M. le chancelier d'Agueſſeau, convaincu de cette vérité, regardoit l'Etre ſuprême comme la premiere ſource des loix naturelles ; & il étoit perſuadé que l'on ne peut avoir une juſte idée de Dieu, ſans connoître qu'il a le droit de mettre des bornes à l'uſage de nos facultés intellectuelles & morales. En effet, " avant que de connoître cet
„ Etre ſuprême, comme le dit le ſa-
„ vant Leibnitz, où, en faiſant abſ-
„ traction de ſon exiſtence, nous ne
„ voyons rien d'aſſez grand pour mé-
„ riter que nous lui faſſions hommage
„ de la ſoumiſſion de nos volontés :
„ rien d'aſſez juſte pour être une re-
„ gle que nous croyions ne pouvoir
„ nous diſpenſer de prendre pour re-
„ gle. Notre liberté, cette noble fa-
„ culté qui vient du fond de notre na-
„ ture, ne trouve encore rien dans la
„ nature des choſes qui ait aſſez de force
„ pour la gêner : les rapports de *con-*

„ *venance*, d'*ordre*, de *beauté*, d'*hon-*
„ *nêteté* auxquels ſe réduit alors le
„ *juſte*, demeurent autant d'idées ſpé-
„ culatives, juſqu'à ce que nous ſa-
„ chions que celui qui eſt l'auteur de
„ la nature des choſes, & de la raiſon
„ qui nous les y découvre & qui ap-
„ prouve, *veut* que nous y confor-
„ mions nos mouvemens extérieurs &
„ intérieurs. Là commence le *devoir*:
„ la volonté de l'Etre ſouverainement
„ parfait eſt la regle de la nôtre, &
„ celui qui nous a fait tout ce que
„ nous ſommes, peut ſans doute exi-
„ ger que nous ne faſſions pas tout ce
„ que nos caprices pourroient nous
„ ſuggérer. Après avoir trouvé dans ſa
„ volonté le fondement de l'obligation,
„ nous trouvons enſuite dans ſa bonté
„ & dans ſa puiſſance les plus grands
„ motifs d'utilité pour nous encoura-
„ ger & nous porter efficacement à
„ nous acquitter de tous nos devoirs.„

C'eſt ainſi que la ſaine philoſophie s'explique ſur la premiere origine des loix & le fondement de l'obligation morale. C'eſt dans l'ètre ſuprême qu'elle nous apprend à chercher l'idée primitive & eſſentielle qui nous fait diſcerner le bien du mal, le juſte de l'injuſte.

Ce n'eſt pas que la nature de l'homme, comme l'obſerve un philoſophe chrétien, la conſtitution de l'univers moral, les idées de convenance gravées dans tous les eſprits, les lumieres de la raiſon, les impreſſions de la conſcience ne nous offrent des regles pour ſéparer le vice de la vertu. Mais ces regles ne ſont telles, & ne méritent notre ſoumiſſion, qu'autant qu'elles ſont ſubordonnées à une regle ſupérieure qui eſt la ſouveraine juſtice de Dieu. C'eſt de ce premier principe qu'elles empruntent l'éclat dont elles brillent, le droit qu'elles ont d'exercer ſur nous leur cenſure & de nous aſſujettir à leur empire. M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit perſuadé que c'étoit les dépouiller de leur principale force que de les iſoler, comme entiérement indépendantes du ſuprême légiſlateur.

Perſuadé que tous les êtres raiſonnables dépendent eſſentiellement de ce divin légiſlateur, & qu'ils éprouvent à chaque inſtant les heureux effets de cette dépendance, ce digne magiſtrat regardoit comme un devoir indiſpenſable cet hommage univerſel qui n'eſt que l'amour de ſa ſouveraine bonté. Cette vérité capitale, que la corruption

tion des hommes a cherché vainement à ébranler, étoit la regle de ſa conduite, & faiſoit ſouvent l'objet de ſes entretiens. Auſſi le célebre M. Domat qui le conſulta ſur le plan de ſon ouvrage, n'a cherché que dans la divinité l'origine des loix civiles. Ce ſavant Juriſconſulte, d'après les conſeils de M. le Chancelier d'Agueſſeau, établit dans ſon ouvrage, que la loi qui commande à l'homme la recherche & l'amour du ſouverain bien, doit être régardée comme le fondement & le premier principe de toutes les loix. Il fait dériver de cette premiere loi celle qui nous oblige de nous aimer les uns les autres, & lie à ces deux premieres loix toutes celles qui doivent diriger les hommes dans toutes leurs actions.

Comme ces loix primitives & éternelles (*a*) ne ſont pas uniquement

(*a*) " On a ſouvent confondu deux choſes fort différentes, l'exiſtence des loix naturelles avec leur promulgation. Il eſt bien vrai qu'elles n'ont pu être intimées avant qu'il y eût des eſprits capables de les connoître & de leur obéir; mais elles ſont plus anciennes que ces êtres. Elles ſont néceſſaires & éternelles. Avant qu'il y eût des hommes ſur la terre, il exiſtoit une regle

fondées sur l'idée de Dieu, & que plusieurs entr'elles ont un rapport direct avec la nature même de l'homme, M. le Chancelier d'Aguesseau s'attacha soigneusement à sonder les replis du cœur humain & à découvrir les ressorts secrets qui le mettent en mouvement; il regardoit cette connoissance comme la meilleure introduction à l'étude des loix. En effet, on a vu dans tous les siecles les philosophes passer de l'étude de l'homme à celle des loix, & les lé-

---

selon laquelle les êtres raisonnables, si jamais il y en avoit de tels, seroient obligés à remplir certains devoirs, à honorer & aimer leur créateur, à faire un bon usage de leur intelligence & de leur volonté. Si le genre humain eût existé un million de siecles avant l'époque connue de la création, il auroit trouvé, en sortant du néant, ces loix immuables sur lesquelles les êtres doués de la raison sont tenus de mesurer toutes les pensées de leur esprit & tous les mouvemens de leur cœur. Remontez aussi haut que vous voudrez, il sera impossible d'imaginer un instant où les principes du droit naturel, les rapports des nombres & des figures n'aient pas existé, parce qu'en effet, ces principes & ces rapports sont éternels, immuables, indépendans de tous les lieux & de tous les temps. „ *Voyez l'Essai sur la Jurisprudence universelle.*

gislateurs profiter à leur tour des progrès de la morale, & en faire la base de leurs institutions. Ainsi rien n'étoit plus digne des recherches d'un Magistrat philosophe que la matiere traitée dans l'ouvrage des méditations, où les vérités de la morale universelle sont approfondies avec la sagacité la plus ingénieuse, & se prêtent un mutuel appui.

Rien ne seroit plus contraire aux regles d'une saine critique, que de vouloir discuter chaque article de cet ouvrage avant que d'avoir vu l'ensemble de toutes les parties qui sont liées l'une à l'autre, & l'enchaînement des preuves qui les appuient. Il est impossible de tout dire & de tout éclaircir en même-tems; car les vérités ont entr'elles trop de liaison. A force de vouloir tout éclaircir on confondroit tout; & peu de phrases échapperoient à la censure, s'il étoit permis de les isoler; c'est par une telle manœuvre que des critiques de mauvaise foi ont souvent trouvé le secret d'imputer à l'écrivain le plus sage & le plus conséquent l'erreur même qu'il refutoit dans son ouvrage. Par exemple, lorsque M. le Chancelier d'Aguesseau traite de la li-

berté, cette faculté essentielle à l'homme, & qu'il l'établit avec sa supériorité ordinaire; des esprits qui ne savent pas combiner & qui ne veulent pas tout lire, pourroient croire qu'il ne reconnoît dans l'homme aucune dépendance à l'égard de Dieu : ils se tromperoient néanmoins, puisque l'auteur, dans un autre endroit de son ouvrage, s'explique clairement sur la nécessité de cette dépendance. Mais faudra-t-il exiger qu'un auteur fasse à tout moment des digressions pour ajouter des correctifs ou pour concilier ce qu'il dit avec ce qu'il a déja dit lorsqu'il traitoit la matiere *ex professo*. Une telle méthode ne feroit propre qu'à rendre un écrivain prolixe & souvent ennuyeux, & à faire perdre de vue la chaîne de ses idées & le fil de ses raisonnemens. Ceux qui voudront juger avec équité de l'ouvrage des méditations, doivent donc le lire en entier avec cette attention suivie qu'exigent des matieres abstraites & compliquées ; c'est le seul moyen d'avoir une juste idée du plan & des principes de l'auteur, & de pouvoir apprécier la méthode lumineuse & la sagacité avec lesquelles il analyse les opérations de l'a-

me, & en tire les conſéquences les plus juſtes & les plus ingénieuſes.

Philoſophe & orateur tout à la fois, M. le Chancelier d'Agueſſeau fait éclorre la lumiere dans l'eſprit de ſes lecteurs, & réveille leur attention par des images ſenſibles & frappantes qui embelliſſent la raiſon, ſans l'éblouir ni l'égarer. La morale de ſes méditations, eſt une morale ſaine, inſtructive, & d'autant plus propre à rendre l'homme meilleur, qu'elle rend l'accompliſſement de ſes devoirs inſéparable de ſes intérets les plus eſſentiels. Elle réunit encore l'avantage précieux de nous conduire à à la révelation, & c'eſt effectivement le terme où M. d'Agueſſeau ſe propoſoit de conduire ſes lecteurs (*a*). La

(*a*) Le mélange perpétuel du vrai & du faux qu'on trouve dans les anciens philoſophes les plus eſtimés & dans les légiſlateurs les plus célebres, les fauſſes opinions du Portique, du Lycée & des Eclectiques même qui avoient la liberté de choiſir ce qu'ils trouvoient de meilleur dans la doctrine des différentes écoles, les erreurs capitales des Ciceron, des Epictete, des Marc-Aurele ſur les devoirs principaux de la créature envers ſon créateur, les folies & ſouvent même les atrocités que les nations les plus éclairées méloient à leurs cérémonies

méthaphyſique y eſt dépouillée de toutes ces vaines ſubtilités qui ne ſervent

---

religieuſes, les écarts des auteurs modernes les plus profonds, tels que les Puffendorf & autres, ſur des points importans du droit naturel, enfin le ſyſtême abſurde & déſeſpérant de pluſieurs écrivains ténebreux qui n'offrent pour toute conſolation à l'humanité ſouffrante & malheureuſe, que l'attente du néant, & qui s'imaginent encore nous gratifier de nouvelles lumieres, & répandre le calme ſur le cours de notre vie en nous jettant dans les doutes & les perplexités les plus triſtes ſur les objets les plus importans de la morale, tous ces divers égaremens de l'eſprit humain dont l'hiſtoire de tous les ſiecles eſt remplie, nous ramenent à la néceſſité indiſpenſable de la révélation, & ſervent à démontrer qu'un ſyſtême de morale complet & ſans tache eſt un edifice qui ſurpaſſe les forces de l'eſprit humain, & qu'on ne parviendra jamais à élever ſans le ſecours de la révelation divine. Mais cette révélation, le plus grand bienfait que Dieu ait accordé aux hommes, eſt revêtue de toutes les preuves & de tous les caracteres qui nous en montrent l'origine céleſte. Et c'eſt à la raiſon ſeule qu'il appartient d'apprécier ces preuves & de diſcerner entre une révélation vraiment divine, & toutes celles que les hommes ont inventées. Ainſi M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit droit de dire que tous les coups qu'on portoit à la

qu'à la dégrader, & à mettre des mots à la place des choses. On n'y trouve aussi aucune de ces opinions singulieres & dangereuses qui se glissent si souvent dans nos systèmes modernes & que la licence du siecle n'a malheureusement que trop multipliées. M. le Chancelier d'Aguesseau a non-seulement évité tous ces différens écueils où tant d'autres ont eu le malheur de faire naufrage; mais il fournit encore à ses lecteurs les moyens infaillibles de s'en éloigner & de repousser en même-tems les attaques des détracteurs de la loi naturelle, de la morale & de la révélation.

---

raison, retomboient sur la religion. En effet si on la supposoit incapable de nous éclairer sur ce qu'il nous importe le plus de connoître, nous n'aurions plus de regles certaines ni de principes solides. Dieu nous a créés raisonnables avant de nous rendre chrétiens. Celui donc qui proscriroit la raison pour n'admettre de certitude que dans la révélation, éteindroit tout à la fois ces deux flambeaux, & feroit la même chose, comme le dit un philosophe célebre, M. Locke, que s'il vouloit persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen du télescope, la lumiere éloignée d'une étoile qu'il ne pourroit voir par le secours des yeux.

La lecture des méditations servira à ramener aux vrais principes de la morale, ceux que les sophismes d'une fausse philosophie ont égarés. Apprendre aux hommes que l'accomplissement de leurs devoirs est inséparable du vrai bonheur, c'est le moyen le plus efficace de leur faire respecter les loix & d'affermir par ce moyen la tranquillité publique. M. le Chancelier d'Aguesseau ne pouvoit donc pas traiter une matiere plus intéressante, ni faire un meilleur usage de la facilité de son génie & de la vaste étendue de ses connoissances.

Cette universalité de talens & de connoissances qui a fait si souvent comparer M. le Chancelier d'Aguesseau au célebre Leibnitz, a toujours été admirée de ses contemporains & le sera encore davantage de la postérité. Mais rien ne sera plus propre à exciter ce sentiment que la lecture de ses méditations. On aura toujours de la peine à concevoir comment ce digne Magistrat, au milieu de tant de fonctions pénibles qui ne lui laissoient presque pas de loisir, a pu traiter à fond tant de questions importantes de jurisprudence, rédiger tant de loix utiles à sa patrie, composer tant de chefs d'œuvres d'élo-

quence, & joindre encore à ce travail immenſe pluſieurs autres ouvrages dont l'objet appartient à ces hautes ſciences dont chacune exige qu'on s'y livre tout entier, & qui n'ont entr'elles que des rapport éloignés. Philoſophe ſublime, Juriſconſulte profond, parfait Orateur, Hiſtorien élégant & impartial (*a*) :

(*a*) Un écrivain périodique (*Mercure de France*, *tome 2*, *Avril* 1777, *page* 77.) n'a été que l'interprête des deſirs du public, en invitant les dépoſitaires des ouvrages de M. le Chancelier d'Agueſſeau à publier la vie de M. d'Agueſſeau ſon pere, monument précieux de la piété filiale de ce grand homme. Les perſonnes qui en ont lu le manuſcrit, avouent qu'on ne ſait lequel des deux de l'hiſtorien ou du héros, on doit le plus admirer. La lecture de cette vie prouve, d'une maniere ſenſible, que M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit eu raiſon de dire, qu'il devoit tout au bonheur d'avoir eu un tel pere, & d'avoir trouvé dans l'objet de ſon reſpect & de ſa tendreſſe, un modele ſi parfait & ſi digne d'être imité. En effet, ce reſpectable Magiſtrat avoit ſu réunir dans un degré éminent les vertus patriotiques & religieuſes aux talens ſupérieurs d'un homme d'Etat. Il avoit, comme le dit l'auteur de l'éloge couronné de M. le Chancelier d'Agueſſeau, tout le mérite que les grandes places ſuppoſent, mais qu'elles ne don-

il excelloit également dans tous les genres : chacun de ceux où il s'exerçoit,

---

nent pas. Inacceſſible aux paſſions qui tourmentent la plûpart des hommes ; d'un déſintéreſſement ſans exemple ; joignant à l'attachement le plus ſcrupuleux pour la juſtice, l'amour le plus tendre pour ſa patrie ; ennemi de l'oſtentation dans les ſervices qu'il ne ceſſa de rendre à l'Etat, & jamais plus content que lorſqu'il pouvoit goûter le plaiſir ſi pur, mais ſi rarement goûté, d'être l'auteur inconnu de la félicité publique : toute ſa vie ne fut qu'un tiſſu d'actions mémorables dignes de paſſer à la poſtérité. Que de grands hommes, dont les vertus ſe ſeroient comme naturaliſées dans les familles, ſi l'on avoit toujours eu le ſoin de les éterniſer par des monumens durables ! " Si le fils d'un „ homme en place, dit un écrivain mo„ derne, étoit obligé d'écrire la vie de ſon „ pere ; cette inſtitution, en ouvrant une „ nouvelle carriere à la piété filiale, pour„ roit devenir le frein le plus puiſſant con„ tre la corruption des mœurs. Quel eſt „ le pere qui ſachant que ſon propre fils „ ſera forcé d'être un jour ſon hiſtorien vé„ ridique, n'acquerroit pas quelques ver„ tus, ne feroit pas quelques bonnes ac„ tions, dans la vue au moins de n'être „ pas déshonoré par celui même qui doit „ perpétuer ſon nom. „

M. le Chancelier d'Agueſſeau a laiſſé auſſi des manuſcrit curieux ſur pluſieurs événe-

ſembloit être celui pour lequel il étoit né. Auſſi conſommé dans toutes ces différentes connoiſſances, que s'il n'en avoit cultivé qu'une ſeule, il fourniſſoit à tous ceux qui s'y diſtinguoient des nouvelles vues pour les porter à leur derniere perfection : & ce qui auroit exigé la vie de pluſieurs hommes, n'étoit pour lui qu'un ſimple délaiſſement qui lui donnoit de nouvelles forces pour remplir les fonctions pénibles & glorieuſes de ſon miniſtere.

Mais je m'apperçois que ma lettre commence à devenir trop longue ; je ne pouſſerai pas plus loin ces réflexions.

Je finis en vous aſſurant que tous les lecteurs inſtruits porteront le même jugement que moi des méditations philoſophiques, ſauront gré aux éditeurs de les avoir publiées, & ne manque-

---

mens de l'hiſtoire de ſon tems, où l'on trouve une foule d'anecdotes intéreſſantes. Les dépoſitaires de ces manuſcrits ſe détermineroient peut-être plus facilement à les publier, s'ils pouvoient recouvrer pluſieurs pieces qui en font partie & qui ſont reſtées entre les mains de ceux à qui elles ont été communiquées.

ront pas de regretter que cet excellent traité de métaphysique & de morale n'ait pas été conduit à sa perfection. Je suis, &c.

Fin du Tome IV.

APPROBATION.

J'Ai examiné l'ouvrage intitulé : *Méditations philosophiques sur l'origine de la Justice*, &c. Par M. le Chancelier d'AGUESSEAU. Je n'y ai rien trouvé qui puisse en empêcher l'impression.

Yverdon le 8 Avril 1780.

E. BERTRAND,
Censeur.

